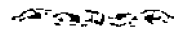


كِتَابُ

الْحَيَاةِ الْإِلَهِيَّةِ

لِلْقَدِّيسِ تُوْمَا الْأَكُونِيَّ الْأَسَاقِيفِ الْمَلِكِيِّ



الْمَجْلَدُ الثَّلَاثُ

تَرْجَمَهُ مِنَ اللَّاتِينِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ الْفَقِيرُ إِلَى رَبِّهِ تَعَالَى

النُّحُورِيُّ بُولُسُ عَمُوَاد

عُفِّيَ عَنْهُ

طُبِعَ بِالْمَطْبَعَةِ الْأَدَبِيَّةِ فِي بَيْرُوتِ سَنَةِ ١٨٩١

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مَانِعَ
† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

لِطُبْعِ
† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

المبحث الخامس بعد المئة

في تحريك الله للمخلوقات - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الاثر الثاني للتدبير الالهي وهو تحريك المخلوقات واولاً في تحريك الله للمخلوقات وثانياً في تحريك المخلوقات بعضها لبعض . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلثي مسائل - ١ في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة تلقاء الصورة مباشرة - ٢ هل يقدر ان يحرك جسماً مباشرة - ٣ هل يقدر ان يحرك العقل - ٤ هل يقدر ان يحرك الارادة - ٥ هل يقدر ان يفعل في كل فاعل - ٦ هل يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي - ٧ في ان ما يفعله الله على هذا النحو هل جميعه معجزات - ٨ في اختلاف المعجزات

الفصل الاول

في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة

يُتَغَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة فقد اثبت الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٢٨ انه « ليس يقوى على فعل الصورة في مادة معينة الا الصورة التي في مادة لان الشيء يفعل نظيره » - وليس الله صورة في مادة . فاذا ليس يقدر ان يفعل صورة في مادة ٢ وايضاً متى تعلق فاعل بامور كثيرة فليس يصدر شيئاً منها ما لم يمتنع الى واحدٍ بآخر ففي كتاب النفس ٣ م ٥٨ ان الراي الكلي ليس يحرك الا بتوسط تصور رأي جزئي . والقدرة الالهية هي العلة الكلية لجميع الاشياء . فاذا لا تقوى على اصدار صورة جزئية الا بتوسط فاعل جزئي

٣ وايضاً كما ان الوجود المطلق يتوقف على العلة الاولى الكلية كذلك الوجود المقيد يتوقف على العلل المقيدة الجزئية كما مر في مب ٤٥ ف ٥ والوجود المقيد انما يحصل لشيء بصورته الخاصة . فاذا لا تصدر صور الاشياء الخاصة عن الله لا بتوسط العلل الجزئية

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ٧:٢ «كَوْنُ اللَّهِ الْإِنْسَانَ مِنْ تَرَابِ الْأَرْضِ»
والجواب ان يقال يقدر الله ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة لان
الموجود في القوة الانفعالية يجوز اخراجه الى الفعل بالقوة الفعلية المندرجة تلك
القوة الانفعالية تحت قدرتها . ولما كانت المادة مندرجة تحت القدرة الالهية
لكونها صادرة عن الله جاز اخراجها الى الفعل بالقدرة الالهية وهذا هو تحرك
المادة الى الصورة اذ ليست الصورة شيئاً سوى فعل المادة

اذا اجيب على الاول بان المعلول يشابه العلة الفاعلة على ضربين احدهما في
النوع كما يتولد الانسان من الانسان والنار من النار والثاني بحسب الاندراج
بالقوة اي من حيث تكون صورة المعلول مندرجة بالقوة في العلة وعلى هذا النحو
كانت الحيوانات المتولدة من التعفن والنبات والاجسام المعدنية مشابهة للشمس
والكواكب لانها تتولد بقوتها . وهكذا كان المعلول يشابه العلة الفاعلة في كل ما
تتاله قدرتها . وقدرة الله تال الصورة والمادة كما مر في مب ٤٤ ف ١ و ٢ . فاذا
المركب المتولد يشابه الله بحسب الاندراج بالقوة كما يشابه المركب المولد في النوع
فاذا كما يقدر المركب المولد ان يحرك المادة الى الصورة بتوليده مركباً نظيره كذلك
الله بخلاف ما سواه من الصور التي ليست في مادة لان المادة لا تدرج في قوة
جوهر آخر مفارق ولذا لم يكن فعل الشياطين والملائكة في هذه المراتب
بافاضة الصور بل باستخدام الزرع الجسماني

وعلى الثاني بان تلك الحجة انما تنهض لو كان الله يفعل مضطراً بضرورة
طبعه على انه انما يفعل مختاراً بالارادة والعقل الذي يدرك في جميع الاشياء
حقائقها الخاصة لا الحقائق الكلية فقط فهو من ثم يقدر ان يفيض على المادة
صورة جزئية بعينها

وعلى الثالث بان ما للعلل الثانية من القوة على اصدار معلولات معينة انما هو

حاصل لها من الله فهو اذن لما كان يُؤتي ما سواه من العلة قوة على إصدار معلولات معينة كان قادراً ايضاً ان يُصدر معلولات معينة بنفسه دون توسط آخر

الفصل الثاني

في ان الله هل يقدر ان يحرك جسماً مباشرة

يُعطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك جسماً مباشرة لانه لما كان لا يد من اتصال الحرك بالتحرك كما اثبت القيلسوف في الطبيعات ك ٧ م ٩ وما يليه وجب ان يكون بين الحرك والتحرك ماسة ما . ويستحيل ان يكون بين الله وشي من الاجسام ماسة ما فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مق ٣ « ليس لله ماسة » فاذا ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة ٢ وايضاً ان الله يحرك غير متحرك والحرك الغير المتحرك هو المشتبه المدرك بالتصور فاذا انما يحرك الله باعتبار كونه مشتبه ومعقولاً . على انه ليس يتصور شي الا بالعقل الذي ليس جسماً ولا قوة جسمانية . فاذا ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة

٣ وايضاً قد اثبت القيلسوف في الطبيعات ك ٨ م ٢٩ ان « القدرة الغير المتناهية تحرك في الآن » ويستحيل ان يتحرك جسم في الآن للزوم اجتماع متقابلين في واحد بعينه لان كل حركة فهي بين متقابلين وهذا مستحيل فاذا يستحيل تحرك الجسم من القدرة الغير المتناهية مباشرة . وقدرة الله غير متناهية كما مر في مب ٢٥ ف ٢ فاذا ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة لكن يعارض ذلك ان الله صنع مباشرة اعمال الايام الستة ومن جعلتها حركة الاجسام كما يتضح من قوله في تك ١ : ٩ « لتجتمع المياه . . . الى موضع واحد » فهو اذن يقدر ان يحرك الجسم مباشرة

والجواب ان يقال ان القول بعدم قدرة الله ان يفعل بنفسه جميع
المعلولات المخصوصة التي تفعلها علة ما مخلوقة خطأ ولما كانت الاجسام تتحرك
مباشرة من العلة المخلوقة فلا يشك في احد في قدرة الله على تحريك اية الاجسام
مباشرة وهذا لازم عما تقدم في الفصل الآنف لان كل حركة في الجسم اياً كان
اما لاحقة بصورة ما كما تلحق الحركة المكانية للاجسام الثقيلة والخفيفة بصورة
المقاسة من المولد التي باعتبارها يقال له محرك واما سبيل الى صورة ما كما ان
التسخين سبيل الى صورة النار . واما المقاسة الصورة والتهيئة اليها وابتداء الحركة
اللاحقة للصورة تسند الى واحد بعينه فالنار ليست تولد ناراً اخرى فقط بل
تسخن وتحرك الى جهة فوق ايضاً . ولما كانت الله قادراً ان يفيض الصورة على
المادة مباشرة لزم كونه قادراً ان يحرك كل جسم باي حركة

اذا اجيب على الاول بان الماسة ضربان ماسة بالجسم كما اذا تماس جسمان
وماسة بالقوة كقولهم ان المؤلم يماس المتألم فانه لتجوده عن الجسم لا يماس شيئاً ولا
يماسه شيء بالماسة الاولى واما بماسة القوة فانه يماس المخلوقات بتحريكه اياها
ولكنه ليس يماسه شيء لتعذر وصول قوة طبيعية في المخلوقات اليه وهذا ما اراده
ديونيسيوس بقوله ليس لله ماسة اي انه ليس يماسه شيء

وعلى الثاني بان الله يحرك باعتبار كونه مشتقاً ومعقولاً لكنه ليس يجب ان
يحرك دائماً باعتبار كونه مشتقاً ومعقولاً من المتحرك بل باعتبار كونه مشتقاً
ومتحركاً من نفسه لانه يفعل كل شيء لاجل خيريته

وعلى الثالث بان مراد الفيلسوف هناك اثبات ان قوة المحرك الاول ليست
قوة في حجم وذلك بالدليل الآتي وهو ان قوة المحرك الاول غير متناهية وقد
اثبت هذا بجواز تحريكها في زمان غير متناه . ولو كانت القوة الغير المتناهية في
حجم لم تكن لا في زمان وهذا محال فاذا يجب ان تكون قوة المحرك الاول الغير

المتناهية لا في حجم وبذلك يتضح ان تحرك الجسم لا في زمان ليس يلحق الا القوة الغير المتناهية التي في حجم وتحقيق ذلك ان كل قوة في حجم فهي تحرك بحسب كليتها لانها تحرك بضرورة طباعها والقوة الغير المتناهية مجاوزة لكل قوة متناهية مجاوزة خارجة عن حد المناسبة وكما كانت قوة المحرك اعظم كانت الحركة اسرع فاذا لما كانت القوة المتناهية تحرك في زمان محدود لزم كون القوة الغير المتناهية لا تحرك في زمان لان بين كل زمان وزمان مناسبة ما والقوة التي ليست في حجم قوة عاقل يفعل في المعلولات بحسب ما يلائمها وليس يمكن ان يلائم الجسم ان يتحرك لا في زمان فليس يلزم كون القوة الغير المتناهية تحرك لا في زمان

الفصل الثالث

في ان الله مل يحرك العقل المخلوق مباشرة

يُنطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يحرك العقل المخلوق مباشرة لان فعل العقل يصدر عما يستقر فيه اذ ليس يمدى الى موضوع خارج كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ وفعل ما يتحرك من الغير ليس يصدر عما يستقر فيه بل عن المحرك فاذا ليس يتحرك العقل من الغير وهكذا يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك العقل

٢ وايضاً ما كان حاصلًا في نفسه على مبدأ كافٍ لحركته فليس يتحرك من الغير وحركة العقل هي نفس تعقله بناءً على ما يقال من ان « التعقل او الشعور ضرب من الحركة » كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٨ والنور المعقول الحاصل للعقل بالفطرة مبدأ كافٍ للتعقل . فهو اذن ليس يتحرك من الغير ٣ وايضاً كما ان الحس يتحرك من المحسوس كذلك العقل يتحرك من المعقول . وليس الله بمعقول منا بل مجاوزاً لعقلنا . فاذا ليس يقدر ان يحرك عقلنا

لكن يفترض ذلك ان المعلم يحرك عقل المتعلم . والله يعلم الانسان العلم كما في
منه ٩٣ : ١٠ . فهو اذن يحرك عقل الانسان

والجواب ان يقال كما يقال في الحركات الجسمانية محرك لاهب الصورة التي
هي مبدأ الحركة كذلك يُسند تحريك العقل الى مُصدر الصورة التي هي مبدأ
الفعل العقلي الذي يقال له حركة العقل . ولفعل العقل مبدأ في العاقل احدهما
القوة العقلية وهذا المبدأ موجود عند العاقل بالقوة ايضاً والثاني مبدأ التعقل
بالفعل وهو شبه الشيء المعقول في العاقل . فيقال ذن شيء انه يحرك العقل
متى آتى العاقل قوة التعقل او رسم فيه شبه الشيء المعقول - والله يحرك العقل
المخلوق بكلا الامرين لانه الموجود الاول المجرد عن المادة والعقلية لاحقة
للتجرد عن المادة فيلزم كونه العاقل الاول والاوّل في كل رتبة علة لما يلحقه فيلزم
كون كل قوة للتعقل صادرة عنه وايضاً لما كان الموجود الاول وجميع الموجودات
سابقة وجوده فيه من حيث هو العلة الأولى وجب ان يكون لها عنده وجود
معقول بحسب حاله لانه كما ان جميع الحقائق المعقولة التي للاشياء توجد اولاً في
الله ثم تبعث منه الى العقول الآخر لتعقل بالفعل كذلك تبعث ايضاً الى
المخلوقات لتوجد بانفسها . وعلى هذا فالله يحرك العقل المخلوق من حيث يوثبه
قوة على التعقل طبيعية او فائقة الطبع ومن حيث يرسم فيه الصور المعقولة ويحفظ
كليهما في الوجود

اذّا اجيب على الاول بان الفعل العقلي يصدر عن العقل المستقر هو فيه على
انه العلة الثانية ولكنه يصدر عن الله على انه العلة الأولى لانه هو الذي يهب
العاقل قوة التعقل

وعلى الثاني بان النور العقلي مع شبه الشيء المعقول مبدأ كافٍ للتعقل ولكنه
مبدأ ثانوي متوقف على المبدأ الاول

وعلى الثالث بان المعقول يحرك عقلاً من حيث يرسم فيه على نحو ما شبهه
الذي يُعقل به . والاشباه التي يرسمها الله في العقل المخلوق ليست كافية لان
يُعقل بماهيته كما مر في مب ٥٦ ف ٣ فهو اذن يحرك العقل المخلوق وان لم يكن
معقولاً له كما اسلفنا في مب ١٢ ف ٢

الفصل الرابع

في ان الله مل يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة

يُخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة
لان كل ما يتحرك من خارج فانه يُقَسَّر . والارادة يتعذر قسرها . فهي اذن
لا تتحرك من شيء خارج فلا يمكن ان تتحرك من الله
٢ وايضاً ليس في مقدور الله ان يجعل المتناقضات صادقة معاً . ولو حرك
الارادة للزم ذلك لان تحرك شيء بالارادة هو تحركه من نفسه لا من غيره . فاذا
ليس في قدرة الله ان يحرك الارادة
٣ . وايضاً ان الحركة تُسند الى المحرك باولى من اسنادها الى المتحرك ولذا
لا يسند القتل الى الحجر بل الى الرامي به . فلو كان الله يحرك الارادة لما استحق
الانسان ثواباً او عقاباً على الافعال الارادية وهذا باطل . فاذا ليس يحرك الله
الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في فيلي ٢ : ١٣ « الله هو الذي يعمل فينا الارادة
والعمل »

والجواب ان يقال كما ان العقل يتحرك من الموضوع ومن واهب قوة التعقل كما
مر في الفصل الآنف كذلك الارادة تتحرك من الموضوع الذي هو الخير ومن
مصدر قوة الارادة . ويجوز ان تتحرك الارادة من كل خير على انه موضوع لها
لكنها لا تتحرك تحركاً كافياً وقوياً الا من الله اذ ليس يقدر شيء ان يحرك

متحركاً ما تحريكاً كافياً ما لم تكن قوة المحرك الفعلية مجاوزة أو مساوية في الأقل
لقوة المتحرك الانفعالية . وقوة الارادة الانفعالية تتناول الخير بالاجمال لان
موضوعها هو الخير الكلي كما ان موضوع العقل هو الموجود الكلي . وكل خير
مخلوق فهو خير جزئي والله وحده هو الخير الكلي فهو اذن وحده يملأ الارادة
ويحركها كموضوع لما تحريكاً كافياً . وايضاً فقوة الارادة صادرة عن الله وحده
اذ ليست الارادة شيئاً سوى ميل الى موضوع الارادة الذي هو الخير الكلي
والامالة الى الخير الكلي انما هي من شأن المحرك الاول الذي تعادله الغاية
القصوى كما ان توجيه الامور الى الخير العام عند الناس انما هو من شأن من يلي
امر الشعب . قاله اذن من شأنه ان يحرك الارادة بكلا الوجهين وعلى الاخص
بالوجه الثاني بامالته اياها باطناً

اذا اجيب على الاول بانه انما يقال لما يتحرك من الغير مقسوراً متى تحرك
بعكس ميله الخاص واما متى تحرك من الغير الذي يؤتيه ميله الخاص فليس يقال
له مقسوراً كما ليس يقسر الثقل بتحركه من المولد الى اسفل . وعلى هذا النحو
ليس يقسر الله الارادة بتحريكه اياها لانه يؤتيها ميلها الخاص

وعلى الثاني بان تحرك شيء بالارادة هو تحركه من تلقاء نفسه اي من مبدأ
داخل على ان هذا المبدأ الداخل يجوز ان يكون صادراً عن مبدأ خارج فلا
يكون تحرك الشيء من تلقاء نفسه منافياً لتحركه من الغير

وعلى الثالث بانه لو كانت الارادة تتحرك من الغير بحيث لا تتحرك اصلاً من
تلقاء نفسها لما استحققت افعالها ثواباً او عقاباً ولكن لما لم يكن تحركها من الغير
منافياً لتحركها من تلقاء نفسها كما مر في الجواب السابق لم يلزم ارتفاع الثواب
او العقاب



الفصل الخامس

في ان الله هل يفعل في كل فاعل

يُخْطَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس يفعل شيء في كل فاعل لانه منزّه عن كل قصور فلو كان يفعل في كل فاعل لكان كافي ثم فعله فلم يكن حاجة الى فعل الفاعل المخلوق

٢ وايضاً ليس يستند فعل واحد الى فاعلين معاً كما ليس يمكن تحريك متحركين بحركة واحدة بالعدد فلو كان فعل الخليفة مستنداً الى الله في الخليفة الفاعلة لامتنع اسناده الى الخليفة ايضاً فلم يكن للخليفة فعل

٣ وايضاً يقال ان الفاعل هو علة فعل المفعول من حيث يهبه الصورة التي بها يفعل فلو كان الله علة لفعل مفعولاته لكان ذلك من حيث يهبها القدرة على الفعل وهذه القدرة يهبها الشيء في اول صنعه اياه . فيظهر اذن ان الله ليس يفعل بعد ذلك في الخليفة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٢٦ : ١٢ « كل اعمالنا انت عملتها لنا ايها الرب »

والجواب ان يقال ان بعضاً ارادوا بفعل الله في كل فاعل ان ليس لقوة مخلوقة فعل في الاشياء بل انما يفعل الله جميع الاشياء مباشرة فالنار مثلاً لا تسخن بل الله يسخن في النار وهلم جراً على ان عذا مستحيل اما اولاً فللزوم عدم ترتيب العلة والمعلول في المخلوقات وهذا يرجع الى عجز الخالق لان ابتداء الفاعل مفعوله قوة الفعل راجع الى قدرته . واما ثانياً فلانه لو كانت الاشياء لا تفعل شيئاً بما رُكِبَ فيها من القوى الفاعلة لم يكن في وجود تلك القوى فائدة بل لم يكن على نحو ما في ما يظهر فائدة في وجود شيء من المخلوقات اذا لم يكن لها فعل اذ كل شيء موجود لاجل فعله لان الناقص هو دائماً لاجل الاكمل . فاذاً كما ان

المادة هي لاجل الصورة كذلك الصورة التي هي فعل أول هي لاجل فعلها الذي هو الفعل الثاني فيكون الفعل هو غاية الشيء المخلوق . فإذا يجب ان يكون المراد بذلك ان الله يفعل في الاشياء بحيث يكون للاشياء ايضاً فعل خاص يستد إليها ويان ذلك ان اجناس العلل اربعة المادة وهي ليست مبدأ الفعل بل المحل القابل لأثر الفعل والغاية والفاعل والصورة وهي مبدأ الفعل ولكن بترتيب ما لان المبدأ الاول للفعل هو الغاية التي تحرك الفاعل والمبدأ الثاني هو الفاعل والثالث هو صورة ما يستخدمه الفاعل لا يتاع الفعل وان كان الفاعل يفعل ايضاً بصورته كما يتضح في الصناعات فان الصانع يتحرك الى الفعل من الغاية التي هي المفعول كالصندوق او السرير ويستخدم لا يتاعه القدوم الذي يقطع مجده . اذا تقرر ذلك فانه يفعل في كل فاعل باعتبار هذه الثلاثة اما أولاً فباعتبار الغاية لانه لما كانت غاية كل فعل خيراً ما حقيقياً او ظاهرياً وليس شيء خيراً حقيقياً او ظاهرياً الا من حيث هو حاصل على شيء من شبه الخير الاعظم الذي هو الله لزم ان يكون الله علة غائية لكل فعل . واما ثانياً فيجب ان يعتبر انه متى وحيد فواعل كثيرة مترتبة فالفاعل الثاني يفعل دائماً بقوة الفاعل الاول لان الفاعل الاول يحرك الثاني الى الفعل وبهذا الاعتبار كانت جميع الاشياء تفعل بقوة الله فيكون علة لجميع افعال الفواعل . واما ثالثاً فيجب ان يعتبر ان الله ليس يحرك الاشياء الى الفعل باستخدامه صورها وقواها للفعل فقط كما يستخدم الصانع القدوم للقطع مع كونه قد لا يهب القدوم الصورة بل يهب المخلوقات الفاعلة الصور ويحفظها في الوجود ايضاً فهو اذن ليس علة للافعال من حيث يهب الصورة التي هي مبدأ الفعل فقط كما يقال للمولد علة حركة الاجسام الثقيلة والخفيفة بل من حيث يحفظ ايضاً صور الاشياء وقواها على نحو ما يقال للشمس علة ظهور الالوان من حيث تهب الضوء الذي به تظهر الالوان وتحفظه . ولما

كانت صورة الشيء امرأً داخلًا فيه وكلما كانت اسبق وأعم كانت ادخل فيه وكان الله هو العلة الخاصة للوجود الكلي المنتشر في جميع الاشياء والذي هو ادخل شيء فيها لزم ان الله يفعل داخلًا في جميع الاشياء ولهذا يُسند الكتاب المقدس افعال الطبيعة الى الله على انه يفعل في الطبيعة كقوله في ايرب ١٠: ١١ «كسوتي جلدًا ولحمًا وجبكتني بعظامي وعصب»

إذا اجيب على الاول بان فعل الله في الاشياء كافٍ باعتبار كونه تعالى هو الفاعل الاول وليس يلزم عن ذلك عدم الفائدة في فعل الفاعل الثانية وعلى الثاني بانه انما يتمتع صدور فعل واحدٍ عن فاعلين متحدي الرتبة ولكن ليس يتمتع صدور فعل واحدٍ بعينه عن فاعلٍ اول وفاعلٍ ثانٍ وعلى الثالث بان الله ليس يفيض الصور على الاشياء فقط بل يحفظها ايضاً في الوجود ويستخدمها للفعل وهو غاية جميع الافعال كما تقدم في جرم الفصل السادس

في ان الله هل يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي يُختلَى الى السادس بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٦ ب ٣ «ان الله مكوّن جميع الطبائع ومبدعها ليس يفعل شيئاً مضاداً للطبيعة» وما كان خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي فيظهر انه مخالفٌ للطبيعة فاذاً ليس في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي ٢ وايضاً كما ان نظام العدل موضوعٌ من الله كذلك نظام الطبيعة وليس في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام العدل والا لكان جائراً في فعله ذلك فاذاً ليس في قدرته ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الطبيعة ٣ وايضاً ان الله وضع نظام الطبيعة فلم يفعل شيئاً خارجاً عن هذا النظام لكان

متغيراً فيما يظهر وهذا محال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « قد يفعل الله شيئاً خارقاً لمساق الطبيعة المعتاد »

والجواب ان يقال كل علة يصدر عنها نظام ما الى معلولاتها لتضمن كل علة حقيقة المبدأ . ولهذا تكثر النظمات بتكثر العلل ويندرج احدها تحت الآخر كما تدرج العلة ايضاً تحت العلة ومن ثم لم تكن العلة العالية مندرجة تحت نظام العلة الساقلة بل بالعكس ومثال ذلك مشاهد في الامور البشرية فان نظام البيت يتعلق برب البيت وهو يندرج تحت نظام المدينة الذي يصدر عن مدير المدينة ونظام المدينة يندرج تحت نظام الملك الذي يدبر المملكة بأسرها . فاذا اعتبر نظام الاشياء من جهة تعلقه بالعلة الاولى لم يجوز ان يفعل الله شيئاً مخالفاً لنظام الاشياء والأفعال ما يخالف سابق علمه او ارادته او خيرته واما اذا اعتبر ذلك من جهة تعلقه باي علة ثانية جاز ان يفعل الله شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء اذ ليس تعالى خاضعاً لنظام العلل الثانية بل هذا النظام خاضع له لكونه صادراً عنه لا اضطراراً طبيعياً بل اختياراً لانه كان في قدرته ان يرسم للاشياء نظاماً غيره فهو اذن قادر ايضاً ان يفعل على خلاف هذا النظام المرسوم متى شاء كأن يفعل معلولات العلل الثانية بدونها او يصدر معلولات ليست مقدورة للعلل الثانية ولهذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ان الله يفعل شيئاً خارقاً لمساق الطبيعة العادي ولكنه ليس يفعل شيئاً خارقاً للشرعة العليا لانه ليس يفعل شيئاً ضد نفسه »

إذا اجيب على الاول بان حدوث شيء في الاشياء الطبيعية خارج عن نظام الطبيعة قد يكون على نحوين احدهما بتأثير الفاعل الذي لم يهب الميل الطبيعي كما اذا حرك الانسان الجسم الثقيل الى الفوق لان تحركه الى التحت ليس

حاصلاً له من الانسان وهذا مخالف للطبيعة والثاني بتأثير ذلك الفاعل الذي هو علة الفعل الطبيعي وهذا ليس مخالفاً للطبيعة كما يتضح في مدبر البحر وجزره الذي ليس مخالفاً للطبيعة وان كان مخالفاً لحركة الماء الطبيعية اذ من شأن الماء ان يتحرك الى اسفل لان ذلك يحصل بتأثير الجسم السماوي الذي هو علة الميل الطبيعي في الاجرام السفلية . ولما كان نظام الطبيعة مرسوماً في الاشياء من الله لم يكن ما يفعله على خلاف هذا النظام مخالفاً للطبيعة ولهذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ما يفعله في شيء ذاك الذي هو علة كل كيفية وعدد ونظام في الطبيعة فهو طبيعي لذلك الشيء »

وعلى الثاني بان نظام العدل هو بالاضافة الى العلة الأولى التي هي قاعدة كل عدل ولذا لم يكن في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن هذا النظام وعلى الثالث بان الله وضع للاشياء نظاماً معيناً لكنه حفظ لنفسه ان يفعل احياناً لعله ما ما يخالفه فلم يكن يعرّض تغيره بفعله ما يخالف ذلك النظام

الفصل السابع

هل جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات فان خلق العالم وخلق النفوس ايضاً وتبرير الأثيم مفعولة من الله خارجاً عن النظام الطبيعي لعدم حصولها بتأثير علة طبيعية وليس يقال لها مع ذلك معجزات . فاذاً ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات

٢ وايضاً يقال معجزة لحادث مستعسر خارق العادة فائق القوة الطبيعية داع الى عجب من يراه لمجاوزته حد رجائه . ومن الامور ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة ولكنه ليس مستعسراً لكونه من الامور اليسيرة كإبراء المرضى او

ليس خارقاً العادة لكثرة وقوعه كما كان يوضع المرضى في الشوارع ليقع عليهم
ظل بطرس فيراً وأكافياً ع ٥ وليس فائتاً قوة الطبيعة كبراً بعض الناس من
الحمى وليس فائتاً الرجاء كبت الموتى الذي نرجوه جميعاً وسيحدث مع ذلك
خارجاً عن نظام الطبيعة . فإذا ليس جميع ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة
معجزات

٣ . وايضاً ان اسم العجبة مشتق من التعجب والتعجب يتعلق بالامور
البادية للحس . وقد يحدث شيء خارجاً عن النظام الطبيعي شيء ما ليس باديّاً
للحس وذلك كما حصل العلم للرسول بغير استنباط او تعلم . فإذا ليس جميع ما يحدث
خارجاً عن نظام الطبيعة عجائب او معجزات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على فوستوس ل ١٦ ب ٣ « ما
يفعله الله خارقاً لمساق الطبيعة المعتاد والمعهود عندنا يقال له معجز او عجيب »

والجواب ان يقال ان اسم العجبة مشتق من التعجب وانما ينشأ التعجب متى
بدت الآثار وخفي السبب كما يتعجب متعجب متى رأى كسوف الشمس وجعل
سببه على ما في اول الالهيات ب ١١ وقد يكون سبب أثر ما ظاهر معلوماً
لواحد ومجهولاً لآخر ومن ثم قد يكون شيء عجيباً عند واحد وليس عجيباً عند
آخر كما ان كسوف الشمس عجيب عند الجاهل لا عند الفلكي . على ان المراد
بالعجبة ما كان التعجب منه تاماً اي ما خفي سببه مطلقاً وعلى الجميع وهذا السبب
هو الله . فإذا ما يفعله الله بدون الاسباب المعلومه لنا يقال له عجبة ومعجزة

إذا اجيب على الاول بان الخلق وتبرير الاثام وان كان لا يفعلها الا الله
ليس مع ذلك في الحقيقة من المعجزات لتعذر صدورهما عن أسباب أخرى فهما
لا يحدثان خارجاً عن نظام الطبيعة لعدم اندراجهما فيه

وعلى الثاني بان المعجزة يقال لها مستمرة ليس لعظم ما تحدث فيه بل لمجاورتها

قوة الطبيعة ويقال لها أيضاً خارقة العادة ليس لندرة وقوعها بل لمخالفتها العادة الطبيعية. ويقال لشيء فائق قوة الطبيعة ليس باعتبار جوهر المفعول فقط بل باعتبار طريقة الفعل ونظامه أيضاً. ويقال أيضاً للمعجزة انها فائقة رجاء الطبيعة لا رجاء النعمة فان هذا من الايمان الذي به نصدِّق بالبعث المستقبل وعلى الثالث بان علم الرسل وان لم يكن بادياً في نفسه لكنه كان بادياً في آثاره التي منها كان يظهر عجيباً

الفصل الثامن

في ان المعجزات هل تنفاوت في العظم

يُنخَلَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان المعجزات لا تنفاوت في العظم فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى قولوسيانوس « ان حقيقة المعجزات قائمة كلها بقدرة الفاعل ». والمعجزات كلها تحدث بقدرة واحدة بعينها وهي قدرة الله . فاذا ليست تنفاوت في العظم

٢ وايضاً ان قدرة الله غير متناهية . وغير المتناهي يجاوز كل مقام بلا مناسبة فاذا ليس فعله هذا الأثر اعجب من فعله ذاك . فاذا لا تنفاوت المعجزات في العظم

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يونس ١ : ١٢ عند كلامه على الاعمال المعجزة « يعمل الاعمال التي انا اعملها ويعمل اعظم منها »

والجواب ان يقال ليس يقال لشيء معجز بالنسبة الى القدرة الالهية فان كل امر بالنسبة اليها حقير كقوله في اش ٤٠ : ١٥ « ها ان الامم تحسب كنقطة من دلو وكهبة في ميزان » بل انما يقال لشيء معجز بالنسبة الى قوة الطبيعة التي يجاوزها ولهذا كلما كان اكثر مجاوزة لقوة الطبيعة كان اعظم اعجازاً . ومجاوز شيء قوة الطبيعة على ثلاثة انحاء اولاً باعتبار جوهر الامر المفعول كاجتماع جسمين

معاً أو إدبار الشمس أو تعجد الجسم الانساني مما تعجز الطبيعة عنه مطلقاً وهذا الضرب له المقام الأعلى بين المعجزات . وثانياً ليس باعتبار المفعول بل باعتبار المفعول فيه كبعث الموتى وإبراء الكفرة وما أشبه ذلك فإن الطبيعة لقدرة على تأثير الحياة ولكن ليس في الميت وتقدر على إتياء البصر ولكن ليس في الأكمة وهذا الضرب له المقام الثاني بين المعجزات . وثالثاً باعتبار طريقة الفعل ونظامه كبرء الحموم من الحصى بداهةً بالقدرة الالهية دون علاج ودون التدرج الطبيعي المعتاد في الحمومين وكانعقاد الغمام في الجو وحدوث المطر بفتة بالقدرة الالهية دون اسباب طبيعية كما جرى عندما صلى صاموئيل وإيليا وهذا الضرب له المقام الأدنى بين المعجزات ولكل من هذه الأضرب الثلاثة ايضاً درجات مختلفة باختلاف مجاوزة القوة الطبيعية

وهذا يتضح الجواب على الاعتراضات التي انما هي مُوردة من جهة القدرة الالهية



المبحث السادسُ بعد المئة

في كيفية تحريك المخلوقات بعضها لبعضٍ واولاً في انازة الملائكة
وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في تحريك المخلوقات بعضها لبعض وسيكون البحث في ذلك على ثلاثة اقسام فسنبحث اولاً في كيفية تحريك الملائكة التي هي مخلوقات روحانية محضة وثانياً في كيفية تحريكها الاجسام . وثالثاً في كيفية تحريكها الناس الذين هم مركبون من طبيعة روحانية وجسمانية . والاول يبحث فيه عن ثلاثة امور اولاً عن تأثير الملائكة بعضهم في بعض . وثانياً عن تأثيرهم في الخليقة الجسمانية . وثالثاً عن تأثيرهم في الناس . والاول يجب

ان يبحث فيه عن اشارة الملائكة وكلامهم وترتيبهم اخبارهم واشراهم - اما الاشارة فالبحث فيها يدور على اربع مسائل - ١ هل يحرك ملائكة عقل ملاك بانوارته اياه - ٢ هل يحرك ملاك ارادة ملاك - ٣ هل يقدر الملاك الادنى ان ينير الملاك الاعلى - ٤ هل ينير الملاك الاعلى الملاك الادنى في جميع مداركه

الفصل الأول

هل ينير ملائكة ملاكاً

يُغْنَى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس ينير ملائكة ملاكاً فان الملائكة يملكون الآن نفس السعادة التي نرجوها في المستقبل - ولن ينير حينئذ انسان انساناً كقولهِ في ارا ٣١ : ٣٤ « لن يعلم بعد كل واحد قربه وكل واحد اخاه » فكذا اذن ليس ينير ملائكة ملاكاً

٢ وايضاً ان النور الذي في الملائكة ثلاثة انواع نور الطبيعة ونور النعمة ونور المجد فيستمد الملاك النور الاول من الخلق والثاني من المبرر والثالث من المسعد - وليس شيء من ذلك سوى الله - فاذا ليس ينير ملائكة ملاكاً
٣ وايضاً ان النور صورة للعقل - والعقل الناطق يستمد صورته من الله وحده دون توسط مخلوق كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ - فاذا ليس ينير ملائكة عقل ملاكاً

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب المراتب السماوية « ان ملائكة الطبقة الثانية تطهر وتستير وتكمل بملائكة الطبقة الأولى »

والجواب ان يقال ينير ملائكة ملاكاً ويبان ذلك ان النور باعتباره من جهة العقل ليس شيئاً سوى كشف للحق كقولهِ في افسس ٥ : ١٣ « كل ما يعلن هو نور » فاذا ليست الاشارة شيئاً سوى كشف ما يعلم من الحق للغير وبهذا المعنى قال الرسول في افسس ٣ : ٨ « لي انا اصغر القديسين جميعاً أُعْطِيت هذه النعمة

ان أنير الجميع في ما هو تدبير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً في الله
فالمراد اذاً بإثارة ملاكٍ لآخر كشفه له عن الحق المدرك منه. ومن ثم قال
ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ان « اللاهوتين يوضعون جلياً
ان مراتب الجواهر السماوية تتلقى العلوم الالهية من العقول العالية ». ولما كان
لا بد في فعل العقل من امرين القوة العاقلة وشيخ الشيء المعقول كما مر في البحث
الآن ف ٣ كان للملاك ان يطليح ملاكاً آخر على ما يعلمه من الحق باعتبار
هذين الامرين اما اولاً فيتقويه قوته العاقلة لانه كما ان قوة الجسم الاقل كلما
تزداد بقربه الوضعي من الجسم الاكمل كازدياد حرارة الاقل حرارةً بحضور
الأكثر حرارةً كذلك قوة الملاك الأدنى العاقلة تتقوى باقبال الملاك الأعلى
عليه فان درجة الاقبال تفعل في الروحانيات ما تفعله درجة القرب المكاني في
الجسمانيات واما ثانياً فلان الملاك الأعلى يدرك الحق بطريقة كلية بتقاصر
عنها عقل الملاك الأدنى ولكنه يقدر بقوة طبعه ان يدركه بطريقة أكثر تفصيلاً
فيفصل الملاك الأعلى ذلك الحق الذي يدركه بطريقة اجمالية نوعاً من التفصيل
يمكن معه ادراك الملاك الأدنى له ويعرضه عليه ليدركه شأن العلماء عندنا ايضاً
فان ما يدركونه بالاجمال يفصلونه الى ما تبي بادراكه طاقة غيرهم وهذا ما اراده
ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب ١٥ « كل جوهر عقلي فانه
يجزئ ما آتاه الله من الفهم البسيط الأعلى بقدرته ويفصله الى درجة تعادل فهم
الأدنى وترفعه الى مقام اعلى »

إذا اجيب على الاول بان جميع الملائكة عاليهم وسافلهم يرون ذات الله
دون توسطٍ وليس يعلم احدهم الآخر في ذلك فان النبي قد ذكر هذا التعليم
فقال « لن يعلم كل واحد اخاه قائلاً اعرف الرب لان جميعهم سيعرفوني من
صغيرهم حتى كبيرهم » غير ان حقائق الآثار الالهية التي تعرف في الله من حيث

هو علمها يعرفها الله كلها في نفسه لانه يحيط علماً بنفسه وأما غيره ممن يراه تعالى فكلاً كان أكمل رؤية له كانت الحقائق التي يدركها فيه أكثر فكان الملاك الاعلى يدرك في الله من حقائق الآثار الالهية أكثر مما يدركه الملاك الادنى وينيره فيها وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ١ «تستبر الملائكة بحقائق الموجودات»

وعلى الثاني بان انارة ملاكٍ لآخر ليست بافاضة نور الطبيعة او النعمة او المجد عليه بل بتقويته نوره الطبيعي وبكشفه له الحق في ما يتعلق بحال الطبيعة والنعمة والمجد كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان العقل النطقي يتصور من الله مباشرة أما كما تصور الصورة من التمثل بها لكونه ليس مصنوعاً على صورة غير الله او كما يتصور المحل بالصورة الاخيرة المكمل له لان العقل المخلوق لا يزال يعتبر دون صورة ما لم يتصل بالحق الاول واما سائر الانارات التي تحصل له من الانسان او الملاك فهي بمنزلة استعدادات للصورة الاخيرة

الفصل الثاني

في انه هل يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاكٍ آخر

يُخْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاكٍ آخر لانه كما ينير ملاكٌ ملاكاً كذلك يطيره ويكمله كما قال ديونيسيوس في المحل المورّد في المعارضة السابقة . والتطهير والاستكمال يرجعان في ما يظهر الى الارادة لان التطهير يكون من اوضار الاثم الذي يرجع الى الارادة والاستكمال يحصل بادراك الغاية التي هي موضوع الارادة . فإذا يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاكٍ آخر

٢ وايضاً ان اسماء الملائكة تدل على خاصياتها كما قال ديونيسيوس في مراتب

السلطة السماوية ب ٢ و ٨ فان معنى سروفين محرّقون او مستجنون . وذلك انما هو بالحجة المختصة بالارادة . فاذا يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٧ « الشوق الاعلى يحرك الشوق الاسفل » . وشوق الملاك الاعلى اعلى كعقله . فيظهر اذن ان الملاك الاعلى يقدر ان يحرك ارادة ملاك آخر

لكن يعارض ذلك ان تحريك الارادة انما هو الى من يبرّر لان البرارة هي استقامة الارادة . وليس يبرر الا الله وحده . فاذا ليس للملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر

والجواب ان يقال ان الارادة تتحرك على نحوين كما مرّ في المبحث الانف ف ٤ اي من جهة الموضوع ومن جهة القوة فيحرك الارادة من جهة الموضوع الخير الذي هو موضوع الارادة كما يحرك الشيء المشتى الشهوة ومن يوضح الموضوع كمن يوضح مثلاً ان شيئاً خيراً . على اننا قد اسلفنا في الموضوع المتقدم ذكره ان ما سوى الله من الخيرات يعطى الارادة نوعاً ما لكن ليس شيء يحركها تحريكاً كافياً سوى الخير الكلي الذي هو الله وانما يظهر هذا الخير ليراه السعداء بماهيته ذلك الذي لما قال له موسى « اُرني مجدك » اجابه « ساريك كل خير » كما في خر ٣٣ : ١٨ - ١٩ . فاذا ليس يحرك الملاك الارادة تحريكاً كافياً لا باعتبار كونه موضوعاً ولا باعتبار كونه مظهرًا للموضوع لكنه يعطى من حيث هو شيء محبوب ومن حيث يظهر بعض الخيرات المخلوقة المتجهة الى خيرية الله وبهذا الاعتبار يقدر ان يعطى الى محبة الخليفة او الله على سبيل الاقتناع . واما من جهة القوة فليس يمكن تحريك الارادة بوجه الا من الله لان فعل الارادة انما هو ميل من المريد الى المراد وهذا الميل ليس يقدر ان يحركه الا من وهب الخليفة قوة الارادة كما ليس يقدر ان يحرك الميل الطبيعي الا ذاك الفاعل الذي يقدر

ان يهب القوة التي يلحقها الميل الطبيعي . وانما يهب الخليفة قوة الارادة الله وحده
لكونه وحده مبدع الطبيعة العقلية . فاذا ليس يقدر ملائكة ان يحرك ارادة
ملائكة آخر

اذا اجيب على الاول بان المراد بالتطهير والتكامل مثل المراد بالانارة وكما ان
الله ينير بتحرك العقل والارادة كذلك يطهر من نقائص العقل والارادة
ويكمل في غاية العقل والارادة واستارة الملائكة راجعة الى العقل كما مر في
الفصل السابق فالمراد اذن بتطهره براءته من نقص العقل الذي هو الجهالة
وباستكماله ادراكه غاية العقل التي هي الحق المدرك وهذا ما اراده ديونيسيوس
بقوله في مراتب السلطة البيعية ب ٦ ق ٣ « ان التطهير هو في الجواهر السافلة
من الملائكة الاعلى بمنزلة الانارة في المجهولات المؤدية الى العلم الاكمل » على حد
قولنا ان التوجه الجسماني يتطهر من حيث ينجلي عنه الظلام ويستبر من حيث
يطلع عليه النور ويستكمل من حيث يتأدى الى معرفة الملائكة
وعلى الثاني بان احد الملائكة يقدر ان يحرك الآخر الى محبة الله بطريق
الاقناع كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف على الشوق الاسفل الحسي الذي يجوز ان
يتحرك من الشوق الاعلى العقلي لاندرج كليهما في طبيعة نفسانية واحدة ولان
الشوق الاسفل قوة في آلة جسمانية وهذا لا محل له في الملائكة

الفصل الثالث

في ان الملائكة الادنى هل يقدر ان ينير الملائكة الاعلى

يُنْتَظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الادنى يقدر ان ينير الملائكة
الاعلى لان المراتب البيعية صادرة عن المراتب السماوية ومماثلة لها ولهذا يقال
لاورشليم العليا امنا كما في غلا ٤ . والاعلون في البيعة يستنبهون من الادنين

ويتعلمون منهم كقول الرسول في ١ كور ١٤ : ٣١ « تستطيعون ان تثبتوا جميعكم واحداً فواحداً ليتعلم الجميع ويوعظ الجميع » فإذا كذلك الاعلون في المراتب السماوية يجوز ان يستيروا من الادين

٢. وايضاً كما ان نظام الجواهر الجسمية متعلق^٦ بإرادة الله كذلك نظام الجواهر الروحانية. وقد يفعل الله على خلاف نظام الجواهر الجسمية كما مر في البحث الآنف ف ٦ و ٧. فإذا قد يفعل ايضاً على خلاف نظام الجواهر الروحانية فينير الجواهر السافلة لا بواسطة الجواهر العالية المتوسطة. وهكذا تقدر الجواهر السافلة المستيرة من الله ان تنير الجواهر العالية

٣. وايضاً ان الملاك ينير الملاك الذي يقبل عليه كما مر في ف ١. ولما كان هذا الاقبال ارادياً كان لاعلى الملائكة ان يقبل على ادناها دون ان يقبل على الملائكة المتوسطة فإذا يجوز ان ينيره ابتداءً وهكذا يجوز لهذا الادنى ان ينير من هو اعلى منه

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعة ب ٥ « من الشرائع الالهية الغير المتغيرة ان تنجبه السافلات الى الله بواسطة العاليات » والجواب ان يقال ان الملائكة الادين لا ينرون اصلاً الملائكة الاعلين بل يستيروون منهم وتحقق ذلك ان النظامات يندرج احدها تحت الاخر كاندراج العلة تحت العلة كما تقدم في البحث الآنف ف ٦ فكما تتعلق علة باخرى كذلك يتعلق نظام باخر ولذا ليس يمتنع ان يفعل احياً شيئاً خارجاً عن نظام العلة السافلة قصداً الى العلة العالية كما قد يخالف عندنا امر العامل قصداً الى اطاعة الملك وهكذا قد يعرض ان يفعل الله امراً على سبيل المعجزة خارجاً لنظام الطبيعة الجسمية توجيهاً للناس الى معرفته. واما خرق النظام المرسوم للجواهر الروحانية فليس له علاقة بتوجيه الناس الى الله لان افعال

الملائكة ليست ظاهرة لنا كأفعال الاجسام المحسوسة ولذا لم يكن النظام اللائق
بالجواهر الروحانية يخرق من الله أصلاً بل كانت السافلات فيه تتحرك دائماً
بواسطة العاليات دون العكس

إذاً اجيب على الاول بأن الترتيب السبيحي بما كي الترتيب السماوي من بعض
الوجوه وليس يشابهه تمام المشابهة لان حقيقة النظام في الترتيب السماوي متقدرة
بالقرب الى الله فمن كان من الجواهر الروحانية اقرب الى الله كان اعلى درجة
واوفر علماً فلم يكن الاعلون يستيرون اصلاً من الادينين واما في الترتيب السبيحي
فقد يكون الاقربون الى الله بالقداسة احط درجة واقل علماً وقد يكون بعض
اوفر علماً في شيء واقل علماً في شيء آخر ولذا جاز ان يتعلم الاعلون من الادينين
وعلى الثاني بان خرق الله نظام الطبيعة الجسمية وخرقه نظام الطبيعة الروحانية
ليس حكمهما واحداً كما تقدم في جرم اتصل فلا اعتراض ساقط
وعلى الثالث بان الملاك يقبل بارادته على ملائكة آخر لينيره ولكن ارادة
الملاك تجري دائماً على حسب الشريعة الالهية التي رسمت النظام في الملائكة

الفصل الرابع

في ان الملاك الاعلى مل ينير الملاك الادنى في جميع ما يعلمه

يُغَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك الاعلى ليس ينير الملاك الادنى
في جميع ما يعلمه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ ان
« الملائكة الاعلى علم اعم والملائكة الادينين علم اخص واخط » والعلم الاعم
يتناول أكثر مما يتناوله العلم الاخص . فاذاً ليس كل ما يعلمه الملائكة الاعلون
يعلمه الملائكة الادنون بانارة الاعلى

٢ وايضاً قال معلم الاحكام في حكم ٢ تم ٢ ان « الملائكة الاعلى عرفوا منذ
الدهر سر التجسد واما الملائكة الادنون فقد كان مجهولاً عندهم الى ان تم »

وهذا يظهر من انه لما سأل بعض الملائكة سؤال جاهل « من هذا ملك المجد » اجابهم بعض آخر بخواب عالم « رب الجنود هو ملك المجد » كما اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولو كان الملائكة الاعلون ينيرون الاديان في جميع ما يعلمونه لم يكن محل لذلك . فاذا ليسوا ينيرونهم في جميع ما يعلمونه

٣ وايضا لو كان الملائكة الاعلون يكشفون الاديان بجميع ما يعلمونه لم يبق شي من معلومات الاعلين مجهولا للاديان فيمتنع انارتهم اياهم في شيء آخر وهذا باطل في ما يظهر . فاذا ليس ينيرون الاعلون الاديان في جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « اذا وُهب بعض الاشياء في ذلك الوطن السماوي بطريقة اعلى فليس يملك مع ذلك شيء بوجه الانفراد » وقول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥ « كل جوهر سماوي فانه يطلع من دونه على ما اوتي ادراكه من هو اعلى منه » كما يتضح من النص المستشهد به في ف ١

والجواب ان يقال ان جميع المخلوقات مشتركة في الخيرية الالهية بحيث تفيض خيرها على غيرها لان من حقيقة الخير ان يسهر غيره في نفسه ومن ثم كانت القواعل الجسمية تهب غيرها شبهها على قدر طاقتها فاذا كلما كانت القواعل اكثر اشتراكا في الخيرية الالهية كانت اقدر على افادة كالاتها على غيرها بحسب طاقتها . ومن ثم نبه القديس بطرس اولئك المشتركين في الخيرية الالهية بالنعمة بقوله في ١ بط ٤ : ١٠ « لخدم كل واحد الآخرين بما نال من المواهب كما يليق بالوكلاء الصالحين على نعمة الله المتنوعة » فأولي اذن بالملائكة القديسين الذين هم مشتركون في الخيرية الالهية اتم اشتراك ان يسهموا من دونهم في ما يؤتونه من الله غير ان وجوده في الملائكة الاعلين اعلى طبقة من وجوده في الملائكة

الادنين ولهذا كان الملائكة الاعلون لا يزالون في مرتبة اعلى ولهم علم اكمل كما ان المعلم يعلم نفس ما تعلمه منه التلميذ ولكن بطريقة اتم
اذا اجيب على الاول بانه انما يقال لعلم الملائكة الاعلين اعم باعتبار ان طريقة ادراكهم اعلى

وعلى الثاني بان ليس المراد بكلام معلم الاحكام ان الملائكة الادنين كانوا يجهلون سر التجسد مطلقاً بل انهم لم يكن لهم به علم تام كما كان للملائكة الاعلين وانهم ازدادوا بعد ذلك علماً به عند تمامه

وعلى الثالث بان الملائكة الاعلين لا يزال يوحى اليهم من الله دائماً حتى يوم القضاء شي جديد مما يتعلق بتدبير العالم وخصوصاً بنجاة المستغيثين . فاذا لا يزال عندهم دائماً ما ينيرون فيه الملائكة الادنين

البحث السابع بعد المئة

في كلام الملائكة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في كلام الملائكة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ هل يتخاطب الملائكة - ٢ هل يخاطب الملاك الادنى الملاك الاعلى - ٣ هل يخاطب الملاك الله - ٤ في ان اليعد المكاني هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك - ٥ هل يعرف جميع الملائكة ما يقع بين ملاكين من التخاطب

الفصل الاول

هل يتخاطب الملائكة

يُخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا تتخاطب فقد قال غريغوريوس في ادياته ك ١٨ ب ٢٧ « لا تحجب كثافة الاعضاء يوم البعث

عقل الواحد عن غيبي الآخر « فإذا أُولَى أن لا يحتجب عقل ملائكة عن ملائكة
والفرض من الكلام ايضاح ما في العقل للغير . فلا حاجة اذن الى مخاطب
الملائكة

٢ وايضاً ان الكلام على ضربين داخل يخاطب به المتكلم نفسه وخارج
يخاطب به المتكلم غيره فالكلام الخارج يحصل بإشارة محسوسة كالصوت او الايام
او بعض من اعضاء الجسد كاللسان او الاصبع . والملائكة منزهون عن كل
ذلك . فإذا ليس يقع بينهم تخاطب

٣ وايضاً ان المتكلم ينبه السامع ليعي كلامه . وليس يظهر ان ملائكة ينبه ملائكة
ليعي كلامه فان ذلك يحدث عندنا بإشارة محسوسة . فالملائكة اذن لا تتخاطب
لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ١٣ : ١ « لو كنت انطق بالسنة الناس
والملائكة »

والجواب ان يقال ان الملائكة تتخاطب نوعاً من التخاطب « لكن يليق بعقلنا ان
يتخطى طريقة الكلام الجسماني الى طريق من الكلام الباطن اعلى واخفى » كما قال
غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤ . فإذا لا بد لمعرفة كيفية التخاطب بين الملائكة
من اعتبار ان الارادة تحرك العقل الى فعله كما اسلفنا في م ب ٨٢ ف ٤ عند
الكلام على افعال النفس وقواها . والمعقول يكون في العقل على ثلاثة انحاء . اولاً
بالمملكة او باعتبار كونه في المحافظة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠
ب ٨ وثانياً بملاحظته او تصوُّره بالفعل وثالثاً باعتبار نسبه الى آخر . وواضح
ان المعقول يتقل من الحالة الاولى الى الثانية بامر الارادة ولذا يقال في حد
المملكة « ما يستعمله مستعمل متى شاء » وكذا ينتقل من الحالة الثانية الى الثالثة
بالارادة اذ بالارادة يقبه تصور العقل الى امر آخر كفعل شيء او انكشافه
لاخر . ومتى التفت العقل الى ملاحظته بالفعل ما هو حاصل عنده بالمملكة

قبل حيثئذ ان صاحبه يخاطب نفسه لان تصور العقل يقال له في الداخل كلمة .
ومتى اتجه تصور عقل ملاك الى ان ينكشف لاخر بارادته ظهر تصور عقله
للملاك آخر وهذا هو مخاطب الملائكة . فاذا ليست مخاطبة ملاك لاخر سوى
اظهار تصور عقله له

اذا اجيب على الاول بان تصور العقل الداخل يحتجب عندنا بمائتين اولاً
بالارادة التي تقدر ان تمسك تصور العقل في الداخل وان توجهه الى الخارج
وبهذا الاعتبار ليس يقدر احد ان يرى عقل الآخر الا الله وحده كقوله في ١
كور ٢ : ١١ . « ليس يعرف ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه » وثانياً
يحتجب عقل انسان عن انسان بكثافة البدن ولذلك متى وجهت الارادة
تصور العقل الى ان ينكشف لاخر فليس يعرف حالاً من ذلك الآخر بل
لا بدئاً من اشارة محسوسة وهذا ما اراده غريغوريوس بقوله في اديياته ك ٢
ب ٤ « نحن محتجبون في خيثة العقل عن اعين الغير وراء جدار من البدن الا
اننا متى اردنا كشف انفسنا نخرج بمثل باب من اللسان فنعلن ما نحن عليه في
الباطن » والملاك منزّه عن هذا المانع ولهذا متى شاء كشف تصوره عرفه الآخر
حالاً

وعلى الثاني بان الكلام الخارج الحاصل باللفظ ضروري لنا بسبب مانع البدن
فهو اذن ليس يلائم الملاك بل انما يلائمه الكلام الداخل الذي ليس يقوم
بمخاطبته نفسه باطناً بتصوره فقط بل بكشفه تصوره للغير بارادته ايضاً وهكذا
يقال لقوة الملاك التي بها يكشف تصوره لئمة الملائكة مجازاً

وعلى الثالث بانه لما كان كل من الملائكة الاخيار يرى الآخر دائماً في الكلمة
لم يكن حاجة الى اثبات شيء منه فيهم لانه كما يرى احدهم الآخر دائماً كذلك
يرى فيه دائماً كل ما هو متعلق به الا انه لما كان المخاطب ممكناً لهم في حال

القطرة الطبيعية ايضاً وكان الملائكة الاشرار ايضاً يتخاطبون الآن وجب ان يقال انه كما يتحرك الحس من المحسوس كذلك يتحرك العقل من المعقول . فاذاً كما يتنبه الحس بآشارة محسوسة كذلك يجوز ان يتنبه عقل الملاك الى ان يبي بقوة معقولة

الفصل الثاني

في ان الملاك الادنى هل يخاطب الملاك الاعلى

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك الادنى ليس يخاطب الملاك الاعلى فقد قال الشارح في كلامه على قول الرسول «لو كنت انطق بالسنة الناس والملائكة» ما نصه ان «كلام الملائكة هو الانارات التي بها ينير الاعلون الاديّن» . والملائكة الادنون لا ينرون الاعلين اصلاً كما مرّ في البحث الآنف ف ٣ . فاذاً لا يخاطبونهم ايضاً

٢ وايضاً قد مرّ في البحث الآنف ف ١ ان الانارة ليست سوى اظهار واحد لا آخر ما هو ظاهره . وهذا هو الكلام بعينه . فالكلام اذاً هو عين الانارة . فيلزم اذاً ما تقدم

٣ وايضاً قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ ب ٦ «انما يخاطب الله الملائكة بكشفه لالباهم معجوباته الغير المرئية» وهذا هو الانارة بعينها . فاذاً كل كلام لله فهو انارة فكذا اذن كل كلام للملاك فهو انارة . فاذاً ليس في قدرة الملاك الادنى ان يخاطب الملاك الاعلى بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان قول الكتاب «من هذا ملك المجد» خطاب من الملائكة الاديّن للاعلين على ما فسرّه ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦

والجواب ان يقال يقدر الملائكة الادنون ان يخاطبوا الملائكة الاعلين ويان

ذلك ان كل اشارة في الملائكة كلام وليس كل كلام اشارة اذ ليست مخاطبة ملائكة لا آخر سوى توجيه تصويره بارادته الى ان يعلم ذلك الآخر وما يتصور بالعقل يرجع الى مبدأين الى الله الذي هو الحق الاول والى ارادة العاقل التي بها نلاحظ شيئاً بالفعل . ولما كان الحق هو نور العقل والله هو قاعدة كل حق كان اظهار ما يتصور بالعقل باعتبار تعلقه بالحق الاول كلاماً واثارة وذلك كما لو قال انسان لاخر « السماء مقطوعة من الله » او « الانسان حيوان » . واما اظهار ما يتعلق بارادة العاقل فليس يجوز ان يسمى اشارة بل كلاماً فقط وذلك كما لو قال قائل لاخر « اريد ان اتعلم هذا الشيء » و اريد ان افعل هذا الشيء او ذاك » وتحقيق ذلك ان الارادة المخلوقة ليست نوراً ولا قاعدة للحق بل مشتركة في النور فاداً ليس اظهار ما يتعلق بالارادة المخلوقة من حيث هو كذلك اشارة اذ ليس من مقتضى كمال عقلي ان اعرف ما تريده انت او ما تعلقه بل ان اعرف ما هي حقيقة الامر . وواضح ان الملائكة يقال لهم اعلون او ادنون بالقياس الى المبدأ الذي هو الله . فاداً الاشارة التي تتعلق بالمبدأ الذي هو الله انما تصدر من الملائكة الاعلى الى الادنين فقط . واما بالقياس الى المبدأ الآخر الذي هو الارادة فالمريد هو الاول والاعلى ولهذا كان اظهار ما يتعلق بالارادة يصدر من المرید الى غيره ايّاً كان وبهذا الاعتبار يخاطب الملائكة الاعلى الادنين والادنون الاعلى

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والثاني وعلى الثالث اجيب بان مخاطبة الله للملائكة هي كلها اشارة لانه لما كانت ارادة الله قاعدة للحق كانت معرفة ما يريد الله راجعة الى كمال العقل المخلوق واثارته وليس كذلك حكم ارادة الملاك كما مر في جرم الفصل



الفصل الثالث

في ان الملاك هل يخاطب الله

يُنْخَطِ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يخاطب الله لان الغرض من الكلام اظهار شيء لا آخر والملاك ليس يقدر ان يظهر شيئاً لله لكونه تعالى يعلم كل شيء . فالملاك اذن ليس يخاطب الله

٢ وايضاً ان الكلام هو توجيه تصور العقل الى الغير كما مر في ف ١ . والملاك موجه دائماً تصور عقله الى الله فلو كان يخاطب الله احياناً لكان يخاطبه دائماً وهذا باطل عند بعض في ما يظهر لتخاطب الملائكة احياناً . فيظهر اذن ان الملاك ليس يخاطب الله اصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في زكريا ١ : ١٢ « اجاب الملاك الرب وقال : يا رب الجنود الى متى لا ترحم اورشليم » فالملاك اذن يخاطب الله

والجواب ان يقال ان كلام الملاك قائم بتوجيه تصور عقله الى الغير كما مر في ف ١ . والشيء يتوجه الى آخر على ضربين احدهما لا يصل شيء الى الغير كتوجه الفاعل في الامور الطبيعية نحو المتفعل وتوجه المعلم في الكلام البشري الى التلميذ وبهذا المعنى ليس يخاطب الملاك الله بوجه لا شيء ما يتعلق بحقيقة الاشياء ولا في ما يتعلق بالارادة المخلوقة لان الله هو المبدأ والصانع لكل حق وكل ارادة . والثاني لقبول شيء من الغير كتجاه المتفعل في الطبيعات الى الفاعل واتجاه التلميذ في الكلام البشري الى المعلم . وبهذا المعنى يخاطب الملاك الله اما باستطلاع ارادته في ما يفعله او باستعظامه قدره الرفيع الذي ليس يدركه اصلاً وذلك كقول غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤ « يخاطب الملائكة الله متى حملهم على التعجب ما يرونه فوق طور عقلم »

اذا اجيب على الاول بان ليس الغرض من الكلام دائماً اظهار شيء لا آخر

بل قد يكون الغرض منه اتضاح شيء للتكلم كما اذا سأل التلميذ المعلم عن امر
وعلى الثاني بان الكلام الذي به يخاطب الملائكة الله بتسبيحه وتعظيمه يخاطبونه
به دائماً واما الكلام الذي به يستطلعون حكمته في ما يفعلونه فانما يخاطبونه به متى
اتفق لهم ان يفعلوا شيئاً جديداً يرومون الاستارة فيه

الفصل الرابع

في ان البعد المكافي هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك

يُنحط إلى الرابع بان يقال : يظهر ان البعد المكافي يؤثر شيئاً في كلام الملاك
فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ وك ١ ب ١٧ « الملاك
يفعل حيث يوجد » . والكلام فعمل من افعال الملاك قادراً لما كان وجود الملاك في
مكان محدود يظهر انه انما يقدر ان يتكلم الى بعد محدود من المكان
٢ وايضاً انما ينادي المتكلم بسبب بعد السامع . وقد قيل في اش ٦ عن
السروفين « ينادي احدهم الآخر » فيظهر اذن ان البعد المكافي يفعل شيئاً في
كلام الملائكة

لكن يعارض ذلك ما ورد في لو ١٦ من ان الغني الملقى في جهنم كان يخاطب
ابراهيم دون ان يمنع البعد المكافي عن ذلك . فبالاولى اذن لا يمنع البعد المكافي
مخاطبة ملاك لا آخر

والجواب ان يقال ان كلام الملاك قائم بالفعل العقلي كما يتضح مما مر في
١ ف ١ و ٢ و ٣ . وفعل الملاك العقلي مجرد كل التجرد عن المكان والزمان لان فعلنا
العقلي ايضاً يحصل بالتجرد عن المكان والزمان الا بالعرض من جهة الصور
الحالية التي لا محل لها في الملائكة . وما كان مجرداً بالكلية عن المكان والزمان
فليس يفعل فيه شيئاً لا اختلاف الزمان ولا بعد المكان . فاداً ليس يؤثر بعد
المكان مانعاً ما في كلام الملاك

إذا اجيب على الاول بان كلام الملاك كلام باطني كما مر في ف ١ ولكنه يفهم من الغير ومن ثم فهو في الملاك المتكلم فهو اذن حيث يكون الملاك المتكلم . وكما ليس يمنع البعد المكاني ان يرى الملائكة احدهم الآخر كذلك ليس يمنع ان يفهم احدهم ما يتعلق به في الآخر اي ان يفهم كلامه

وعلى الثاني بان ذلك النداء ليس المراد به نداء بالصوت الجسماني الذي يحدث بسبب بعد المكان بل المراد به عظمة ما كان يقال او عظمة العاطفة كقول غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤ « كما كان شوق المشتاق اقل كان نداؤه اقل »

الفصل الخامس

هل يعرف جميع الملائكة ما يقع من الخطاب بين ملاكين

يُختص الى الخامس بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة يعرفون ما يقع من الخطاب بين ملاكين فان عدم سماع الناس كلهم كلام الانسان الواحد انما هو بسبب تفاوت البعد المكاني . وقد تقدم في الفصل الآنف ان البعد المكاني لا تأثير له في كلام الملاك . فاذا متى خاطب ملاك ملاكاً فهم ذلك جميع الملائكة

٢ وايضاً ان الملائكة مشتركون جميعاً في قوة التعقل . فاذا عرف احدهم ما يتجه اليه من تصور عقل الآخر عرفه سائر الآخرين بجامع الحجة

٣ وايضاً ان الانارة ضرب من الكلام واستارة ملاك من آخر لتصل الى جميع الملائكة لان « كل جوهر سماوي فانه يطلع غيره على ما اوتي ادراكه » كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥ . فاذا كذلك ما يقع من الخطاب بين ملاكين يتصل بجميع الملائكة

لكن يعارض ذلك ان الانبياء يقدر ان يكلم انساناً آخر وحده فأولى اذا ان يجوز ذلك في الملائكة

والجواب ان يقال انما يدرك احد الملائكة ما في عقل الآخر بتوجيه ذلك
الآخر ما في عقله بارادته اليه كما مر في ق ١ . وقد يمكن لسبب ما توجيه شيء
الى واحد دون الآخر فيجوز من ثمة ان يدرك واحداً ما في عقل الآخر دون
ان يدركه الآخرون . وهكذا يجوز ان يدرك احدهم دون سائرهم كلام الآخر
لا بسبب البعد المكاني بل بسبب التوجيه الارادي كما مر في الفصل الآنف
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والثاني

واجيب على الثالث بان الانارة تكون في ما يصدر عن قاعدة الحق الأولى
التي هي المبدأ العام لجميع الملائكة ولهذا كانت الانارات عامة لجميعهم . واما
الكلام فيجوز ان يكون في ما يتعلق بمبدأ الارادة المخلوقة الذي هو خاص لكل
ملاك ولهذا ليس يجب ان يكون كلام كل من الملائكة عاماً لجميعهم



المبحث الثامن بعد المئة

في ترتيب الملائكة بحسب الطبقات والدرجات - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ترتيب الملائكة بحسب الطبقات والدرجات فقد تقدم في م ١٠٦ ف ٣
ان الملائكة الاعلى ينهون الملائكة الادنى دون العكس . والبحث في ذلك يدور على ثمانية
مسائل - ١ هل جميع الملائكة طبقة واحدة - ٢ هل يوجد في الطبقة الواحدة مرتبة واحدة
فقط - ٣ هل يندرج تحت المرتبة الواحدة ملائكة متعددون - ٤ هل تفاوت الطبقات
والدرجات حاصل بالطبيعة - ٥ في اسماء كل مرتبة وخاصياتها - ٦ في نسبة الدرجات بعضها
الى بعض - ٧ هل تبقى الدرجات بعد يوم القضاء - ٨ في ان الناس هل ينتقلون الى درجات
الملائكة

الفصل الأول

هل جميع الملائكة طبقة واحدة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة طبقة واحدة لانه لما كان الملائكة اعلى المخلوقات وجب ان يكونوا افضلها ترتيباً - وافضل ترتيباً للجماعة ان تكون مندرجة تحت رئاسة واحدة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في آخر ك ١٢ من الالهيات - فاذا لما كان معنى الطبقة في اليونانية (يارارِكِيَا) الرئاسة المقدسة يظهر ان لجميع الملائكة طبقة واحدة

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ « الطبقة هي الرتبة والعلم والفعل » . وجميع الملائكة متحدون رتبة بالنسبة الى الله الذي يعرفونه والذي هو نظام افعالهم - فاذا جميع الملائكة طبقة واحدة

٣ وايضاً ان الرئاسة المقدسة التي يقال لها طبقة موجودة في الناس والملائكة وجميع الناس طبقة واحدة فكذا اذا جميع الملائكة
لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قسم الملائكة في مراتب السلطة السماوية ب ٦ الى ثلاث طبقات

والجواب ان يقال المراد بالطبقة الرئاسة المقدسة كما تقدم قريباً واسم الرئاسة يدل على امرين الرئيس والكثرة المترتبة تحته ولما كان الله وحده رئيساً ليس لجميع الملائكة فقط بل لجميع الناس وسائر المخلوقات ايضاً كان لجميع الملائكة وجميع المخلوقات الناطقة التي يجوز اشتراكها في الامور المقدسة طبقة واحدة كقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ « يوجد مدينتان اي مجتمعتان احدهما مؤلفة من الملائكة الاخيار والناس والاخرى مؤلفة من الملائكة الاشرار » . واما اذا اعتبرت الرئاسة من جهة الكثرة المترتبة تحت الرئيس كانت واحدة اذا كانت الكثرة تدبر من الرئيس بطريقة واحدة بعينها ولكن اذا لم

يمكن تديرها من الرئيس بطريقة واحدة بعينها رجعت الى رئاسات مختلفة كما
يخضع للملك واحد مدن مختلفة تساس بشرائع مختلفة ووزراء مختلفين . وواضح ان
قبول الناس للانارات الالهية ليس كقبول الملائكة لها فان الملائكة تقبلها في
حالتها المعقولة المحضة والناس يقبلونها تحت اشياء المحسوسات كما قال ديونيسيوس
في مراتب السلطة السماوية ب ١ فوجب من ثمة التباير بين الطبقة البشرية
والطبقة الملصكية وبجامع العجة وجب جعل الملائكة ثلاث طبقات فقد مر
في مب ٥٥ ف ٣ عند الكلام على معرفة الملائكة ان للملائكة الاعلين معرفة
الحق اعم من معرفة الملائكة الادنين وهذه المعرفة العامة يجوز تفصيلها في
الملائكة الى ثلاث درجات لانه يجوز اعتبار حقائق الاشياء التي تستير فيها
الملائكة على ثلاثة انحاء اما اولاً فباعتبار صدورها عن المبدأ الاول الكلي الذي
هو الله وهذه الطريقة خاصة بالطبقة الاولى التي هي اقرب الى الله وكانها قائمة
في اروقة الله كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ . واما ثانياً
فباعتبار توقف هذه الحقائق على العلل الكلية المخلوقة التي تكثرت نوعاً من التكثر
وهذه الطريقة خاصة بالطبقة الثانية . واما ثالثاً فباعتبار تخصيص هذه الحقائق
بجزئيات الاشياء من حيث هي متوقفة على عللها الخاصة وهذه الطريقة خاصة
بالطبقة السفلى وسأتي لذلك مزيد يان عند الكلام على كل من مراتب الملائكة
في ف ٦ من هذا البحث . فالطبقات اذن تعدد من جهة الكثرة المروسة . ومن
ذلك يتضح ان القائلين بان في الاقانيم الالهية ترتيباً رئيسياً يسمونه فائق المقام
الساوي على ضلال وقولهم هذا مناف لمрад ديونيسيوس لان في الاقانيم الالهية
ترتيباً في الطبيعة لا في الطبقة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية
ب ٣ ان مرتبة الطبقة هي مرتبة تطهر واستتار واستكمال لبعض ومرتبة تطهير
وانارة وتكميل لآخرين . والاقانيم الالهية منزهة عن كل ذلك

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض باعتبار الرئاسة من
جهة الرئيس لان الافضل ان تدبر الكثرة من رئيس واحد كما اراد ذلك
الفيلسوف في مظان كثيرة من الموضع المشار اليه في الاعتراض
وعلى الثاني بان ليس في الملائكة طبقات متعددة باعتبار معرفة الله الذي
يروونه على نهر واحد اي بذاته بل باعتبار حقائق المخلوقات كما تقدم في جرم
القصل

وعلى الثالث بان الناس متحدون جميعاً بالنوع ولهم في التعقل طريقة واحدة
طبيعية ولا كذلك الملائكة فاذاً ليس حكمهم كحكمهم
القصل الثاني

في انه هل يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكررة

يُغْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يندرج تحت الطبقة الواحدة
مراتب متكررة لان تكثر الحد موجب لتكثر الحدود . والطبقة رتبة كما قال
ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ . فاذاً حيث كانت مراتب متكررة
كانت طبقات متكررة لا طبقة واحدة

٢ وايضاً ان المراتب المختلفة درجات مختلفة . والدرجات تحصل في الروحانيات
باعتبار اختلاف المواهب الروحانية . وجميع المواهب الروحانية في الملائكة
مشتركة اذ ليس ينفرد احد بميزة شيء . فاذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة

٣ وايضاً ان المراتب او الدرجات تقسم في مراتب السلطة اليعية باعتبار
التطهير والانارة والتكميل فان درجة الشمامسة مطهرة ودرجة القسيسين منيرة
ودرجة الاساقفة مكملة كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٥ ق ١ .
وكل ملاك بطهر ويبر ويكمل . فاذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ١ : ٢٠ ان الله « اجلس المسيح

الانسان فوق كل رئاسة وسلطان وقوة وسيادة « وهذه مراتب مختلفة في الملائكة وبعضها يرجع الى طبقة واحدة كما سيأتي بيانه قريباً في ف ٦ والجواب ان يقال ان الطبقة الواحدة رئاسة واحدة اي جماعة واحدة مترتبة نوعاً من الترتيب تحت تدبير رئيس كما تقدم في الفصل الآنف فان لم يكن في جماعة مراتب مختلفة لم تكن تلك الجماعة مترتبة بل متشوشة فإذا من مقتضى حقيقة الطبقة ان يكون فيها مراتب مختلفة ووجه هذا الاختلاف في المراتب اختلاف الوظائف والاعمال كما يتضح من ان المراتب تختلف في المدينة الواحدة باختلاف الاعمال فان مرتبة القضاة مغايرة لمرتبة الحامية وكلتاها مغايرة لمرتبة الأكارين وهلم جزاً الا انه وان تعددت المراتب في مدينة واحدة فرجعها ثلاثاً باعتبار ان لكل جماعة كاملة اولاً ووسطاً وآخرأ ومن ثم نرى للناس في كل هيئة اجتماعية مراتب ثلاثاً فمنهم اعلون كالوجوه ومنهم ادنون كالرعاع ومنهم متوسطون كالشعب المكرم فكذا اذا اختلفت المراتب في كل طبقة ملكية باختلاف الوظائف والاعمال وهذا الاختلاف كله يرجع الى ثلاثة اي الاعلى والاطول والادنى ولهذا جعل ديونيسيوس في كل طبقة مراتب ثلاثاً فجعل في الطبقة الأولى السروفين والكروبيين والاعراش وفي الثانية الميادات والقوات والاسلاطين وفي الثالثة الرئاسات وروساء الملائكة والملائكة كما في مراتب السلطة السماوية ب ٨ و ٩

إذا اجيب على الاول بان اللفظ الرتبة او المرتبة في اللاتينية (ordo) معنيين احدهما الترتيب الشامل لدرجات مختلفة وبهذا المعنى يقال للطبقة رتبة والآخر الدرجة وبهذا المعنى يقال في الطبقة الواحدة مراتب متكثرة وعلى الثاني بان الملائكة مشتركون في كل شيء الا ان بعضهم اكمل من بعض في بعض الاشياء ومن قدر ان يشرك غيره في شيء فهو اكمل في ذلك الشيء

مَنْ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ كَمَا أَنَّ مَا يَقْدِرُ أَنْ لَيْسَ فِيهِ أَكْلٌ حَرَارَةٌ مَنْ لَيْسَ يَقْدِرُ وَمَنْ يَقْدِرُ أَنْ يَعْلَمَ فَهُوَ أَكْلٌ عِلْمًا مَنْ لَيْسَ ذَلِكَ مَقْدُورًا لَهُ . وَكُلُّ مَا قَدَرَ قَادِرٌ أَنْ يَشْرَكَ فِيهِ فِي مَوْجِبَةِ أَكْلٍ كَانَ أَكْلٌ دَرَجَةً كَمَا أَنَّ مَنْ يَقْدِرُ عَلَى تَعْلِيمِ عِلْمٍ أَعْلَى فَهُوَ أَكْلٌ دَرَجَةً فِي التَّعْلِيمِ وَعَلَى هَذَا النِّجَازِ مِنَ التَّشْبِيهِ يَجِبُ اعْتِبَارُ اخْتِلَافِ الدَّرَجَاتِ أَوْ الْمَرَاتِبِ فِي الْمَلَائِكَةِ بِاخْتِلَافِ الْوُظَائِفِ وَالْأَعْمَالِ .

وعلى الثالث بان أدنى ملائكة هو أعلى من أعظم إنسان في الطبقات البشرية كقوله تعالى في متى ١١ : ١١ « الصَّغِيرُ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ أَكْبَرُ مِنْهُ » أي من يوحنا المعمدان الذي « لم يبق في مواليد النساءِ أعظم منه » . فإذا أصغر ملائكة في الطبقات الملكية ليس في قدرته أن يطهر فقط بل أن ينير ويكمل أيضاً وذلك بطريقة أعلى من طريقة مراتب الطبقات البشرية وعلى هذا ليس تمايز المراتب السماوية باعتبار تمايز هذه الأفعال بل باعتبار تمايز آخر في الأفعال

الفصل الثالث

في أنه هل تشتمل المراتب الواحدة على ملائكة كثيرين

يُخْطِئُ إِلَى الثَّالِثِ بَأَن يُقَالُ : يَظْهَرُ أَنَّ الْمَرْتَبَةَ الْوَاحِدَةَ لَا تُشْتَمِلُ عَلَى مَلَائِكَةٍ كَثِيرِينَ فَقَدْ مَرَّ فِي مَب ٤٧ ف ٢ وَمَب ٥٠ ف ٤ أَنَّ بَيْنَ كُلِّ مَلَائِكَةٍ وَمَلَائِكَةٍ تَفَاوُتًا . وَالْمَرْتَبَةَ الْوَاحِدَةَ إِنَّمَا تُشْتَمِلُ عَلَى أُمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ . فَإِذَا لَيْسَتْ الْمَرْتَبَةُ الْوَاحِدَةُ مُشْتَمِلَةً عَلَى مَلَائِكَةٍ كَثِيرِينَ

٢ وإيضاً ما يكفي له واحد فلا حاجة فيه إلى كثير . وما يتعلق بوظيفة واحدة ملكية يكفي له ملائكة واحد كفاية تفوق كفاية شمس واحدة لما يتعلق بوظيفة الشمس على قدر ما يفوق الملائكة الجرم السماوي في الكمال . فإذا إذا كانت المراتب تمايزاً بحسب الوظائف كما تقدم في الفصل السابق لم يكن فائدة في وجود ملائكة كثيرين في مرتبة واحدة

٣ وايضاً قد مر في ف ١ ان بين كل ملائكة وملائكة تفاوتاً. فلو كان للملائكة
كثيرين كثلاثة او اربعة مثلاً مرتبة واحدة لكان أدنى المرتبة العليا اشد
مناسبة لاعلى المرتبة السفلى منه لأعلى مرتبته فلم يكن كونه من مرتبة هذا اولى
من كونه من مرتبة ذلك في ما يظهر. فإذا ليس للملائكة كثيرين مرتبة واحدة
لكن يعارض ذلك قوله في اش ٣: ٦ ان السروفين كان ينادي احدهم الآخر.
فإذا للملائكة كثيرين مرتبة واحدة يقال لها مرتبة السروفين
والجواب ان يقال من ادرك بعض الاشياء ادراكاً كاملاً قدر ان يفصل
افعالها وقواها وطبائعها الى اقصى اجزائها ومن ادركها ادراكاً ناقصاً لم يستطع
ان يفصلها الا تفصيلاً اجمالياً والتفصيل الاجمالي انما يتم بامور اقل كما ان من
يدرك الاشياء الطبيعية ادراكاً ناقصاً يفصل مراتبها بالاجمال فيجعل في مرتبة
الاجرام العلوية وفي اخرى الاجرام السفلية الجامدة وفي اخرى النبات وفي
اخرى الحيوان ومن يدركها ادراكاً اكمل يقدر ان يفصل ايضاً الاجرام العلوية
وكل مرتبة اخرى مما تقدم الى مراتب مختلفة. ومعرفتنا للملائكة ووظائفهم
ناقصة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ فليس اذن في
قدرتنا ان نفصل وظائف الملائكة ومرتبتهم الا بوجه العموم وبهذا الاعتبار
يندرج ملائكة كثيرون تحت مرتبة واحدة لكن لو كانت معرفتنا لوظائفهم
وخصائصهم كاملة لحصل لنا علم كامل بما لكل ملائكة من الوظيفة الخاصة
والمرتبة الخاصة اعظم من علمنا بما لكل نجم من ذلك وان احتجب عن ابصارنا
اذا اجيب على الاول بان جميع الملائكة المندرجين في مرتبة واحدة متساوون
من وجه في الشبه العام الذي باعباره تضمهم مرتبة واحدة ولكنهم ليسوا
متساوين مطلقاً ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٠
« ان في المرتبة الواحدة من الملائكة اولين ومتوسطين وآخرين »

وعلى الثاني بان ذلك الفصل الخاص في المراتب والوظائف الذي بحسبه يكون لكل ملاك وظيفة ومرتبة مخصوصة مجهول لنا

وعلى الثالث بانه كما ان الجزئين اللذين عند ملتقى الابيض والاسود في السطح الذي بعضه اسود وبعضه ابيض اشد تناسبا في الوضع من جزئين آخرين ابيضين لكن اقل تناسبا منهما في الكيف كذلك الملائكة اللذان في طرفي مرتبتين اشد تناسبا في قرب الطباع من كل منهما مع آخرين من مرتبته لكنهما اقل تناسبا في الاهلية للوظائف فان لهذه الاهلية حدا معينا لا تتعداه

الفصل الرابع

في ان تمايز الطبقات والمراتب هل هو حاصل عند الملائكة بالطبع

يُنظَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان تمايز الطبقات والمراتب ليس حاصلا عند الملائكة بالطبع فان الطبقة رئاسة مقدسة وقال ديونيسيوس في حدها في مراتب السلطة السماوية ب ٣ انها « تقرب من الشبه الالهي بحسب الطاقة » والقداسة والشبه الالهي حاصلان للملائكة بالنعمة لا بالطبع فاذا تمايز الطبقات والمراتب حاصل عندهم بالنعمة لا بالطبع

٢ وايضا ان معنى السروفين المضطربون او المضطربون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ وهذا راجع في ما يظهر الى فضيلة المحبة وهي ليس منشأها الطبع بل النعمة « لانها تفاض في نلونا بالروح القدس الذي أعطي لنا » كما في رو ٥ : ٥ وليس ذلك خاصا بالبشر القديسين بل يجوز ايضا في الملائكة القديسين كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ فاذا ليست المراتب حاصلة في الملائكة بالطبع بل بالنعمة

٣ وايضا ان الرتب اليعية مثال للرتب السماوية والمرتبات البشرية لا تحصل بالطبع بل بموهبة النعمة فليس من طباع الناس ان يكون احدهم اسقفا والآخر

قسيماً والآخر شماساً فكذا اذا ليس حصول المراتب في الملائكة بالطبع بل
بالنعمة فقط

لكن يعارض ذلك قول المعلم في حكم ١١ تم ٩ « يراد بالمرتبة الملكية جماعة
ارواح سماوية متشابهة في شيء من الاء النعمة ومتفقة بالمواهب الطبيعية » فاذا
ليست مراتب الملائكة تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط بل بحسب المواهب
الطبيعية ايضاً

والجواب ان يقال ان الترتيب انسيابي الذي هو ترتيب جماعة مرووسة
يُعتبر بالنسبة الى الغاية ويمكن ان يعتبر للملائكة غايتان احدها مقدورة لهم بقوة
طباعهم وهي ان يعرفوا الله ويحبوه بالمعرفة والمحبة الطبيعيين وباعتبارها تتمايز
مراتبهم بحسب المواهب الطبيعية واثنانية مجاوزة لقوتهم الطبيعية وهي قائمة
بمشاهدة الذات الالهية وبالتمتع الدائم بخيرته تعالى وهذه لا يستطيعون اليها
سبيلاً الا بالنعمة وتتمايز المراتب فيهم باعتبار هذه الغاية اما من جهة كمالها فبحسب
مواهب النعمة واما من جهة الاستعداد اليها فبحسب المواهب الطبيعية لان
مواهب النعمة تفاض على الملائكة بحسب اهلية قواهم الطبيعية وليس الامر
كذلك في الناس كما مر في مب ٦٢ ف ٢ و ٣ ولهذا كانت المراتب البشرية
تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط دون الطبيعة

الفصل الخامس

في ان الاسماء المخصوصة بمراتب الملائكة هل هي لائقة بها

يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء المخصوصة بمراتب الملائكة
ليست لائقة بها فان جميع الارواح السماوية يقال لها ملائكة وقوات وسلاطين
سماوية وما اشترك به الجميع من الاسماء فليس يليق اختصاص بعض به فاذا
ليس يليق تسمية مرتبة بالملائكة واخرى بالقوات

٢ وايضاً ان صفة السيادة اسم الربوبية خاصة بالله كقوله في مز ٩٩ : ٣
« اعلموا ان الرب هو الاله » فاذا ليس يليق ان تسمى احدى مراتب الارواح
السموية بالسيادات

٣ وايضاً ان اسم السيادة راجع الى السياسة في ما يظهر وكذا ايضاً اسم
الرئاسات والسلاطين . فاذا ليس يليق وضع هذه الاسماء الثلاثة لثلاث مراتب
٤ وايضاً ان اسم رؤساء الملائكة صريح في معنى الرئاسة . فاذا ليس يجب
اطلاقه على مرتبة غير مرتبة الرئاسات

٥ وايضاً ان اسم السروفين موضوع من معنى الاضطرام الذي يرجع الى
الحبة واسم الكرويين موضوع من معنى العلم والحجة والعلم موهبتان يشتركان فيهما
جميع الملائكة . فليس يجب جعلهما اسمين لمرتبتين مخصوصتين

٦ وايضاً ان الاعراش هي الكرسي . وانما يقال ان الله مستقر في الخليقة الناطقة
من طريق انه يعرفها ويحبها . فاذا ليس يجب ان تكون مرتبة الاعراش مغايرة
لمرتبة الكرويين والسروفين . وهكذا يظهر ان الاسماء الموضوعة لمراتب الملائكة
غير لائقة بها

لكن يعارض ذلك نص الكتاب المقدس الذي وردت فيه هذه الاسماء فقد
ورد اسم السروفين في اش ٦ واسم الكرويين في حز ١ والاعراش في كولوسي ١
والسيادات والقوات والسلاطين والرئاسات في افسس ١ ورؤساء الملائكة في
رسالة يهوذا القانونية والملائكة في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس

والجواب ان يقال لا بد في تسمية المراتب الملكية من اعتبار ان اسم كل مرتبة
يدل على خاصيتها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولا بد
لمعرفة خاصة كل مرتبة من اعتبار ان وجود شيء في الاشياء المترتبة يكون على
ثلاثة انحاء بالخصوصية وبالمجاورة والاستلاء وبالمشاركة فيقال ان شيئاً

موجود في شيء بالخصوصية متى كان مساوياً ومعادلاً لطبيعته وبالمجاورة متى كان
ادنى مما يتصف به ولكنه يجوز عليه بوجه أعلى كما مر في مب ١٣ ف ٢ في
جميع الاسماء المقتولة على الله . وبالمشاركة متى لم يكن كاملاً في ما يتصف به بل
ناقصاً كما يقال للبشر القديسين آلهة بالمشاركة . فمتى اريد تسمية شيء باسم يدل
على خاصيته لا يسمى بما هو مشترك فيه على وجه ناقص ولا بما هو حاصل فيه
بوجه أعلى بل بما هو مساو له كما ان من اراد ان يسمى الانسان بما يدل على
خاصيته قال له جوهر ناطق لا جوهر عقلي مما هو خاصة الملاك لان التعقل
البسيط يطلق على الملاك بوجه الخصوصية وعلى الانسان بالمشاركة ولا جوهر
حساس مما هو خاصة البهيمن لان الحس ادنى من خاصة الانسان ويطلق على
الانسان بوجه أعلى مما يطلق به على سائر الحيوانات ومن ثم يجب ان يعتبر في
مراتب الملائكة ان جميع الكمالات الروحانية مشتركة بين جميع الملائكة وانها
في الاعلى منهم اعظم منها في الادنين على انه لما كانت هذه الكمالات ايضاً
متفاوتة كانت اعلاها يطلق على المرتبة العليا بالخصوصية وعلى المرتبة السفلى
بالمشاركة وكان ادناها يطلق على المرتبة السفلى بالخصوصية وعلى المرتبة العليا
بالمجاورة وهكذا كان اسم المرتبة العليا يؤخذ من الكمالات الاعلى ومن ثم قد فسر
ديونيسيوس اسماء المراتب باعتبار كمالاتها الروحانية واما غريغوريوس فيظن انه
اعتبر في تفسيرها الخدم الخارجة فقد قال في خط ٣٤ في الانجيل انه يقال
ملائكة للذين يُغَيِّرون بالامور الحقيقية ورؤساء ملائكة للذين يُخَيِّرون بالامور
الخطيرة وقوات لمن بهم تفعل المعجزات وسلطين لمن بهم تدفع او تدحر قوات
الاعداء ورؤساء لروءساء الارواح الصالحة

اذا اجيب على الاول بان معنى الملاك الرسول فاذا يقال لجميع الارواح
السموية ملائكة من حيث هي كاشفة للامور الالهية . على ان للملائكة الاعلى

في هذا الكشف مزية منها تؤخذ اسماء المراتب العالية وليس للمرتبة الساقطة فوق الكشف العام ادنى مزية ولذلك يؤخذ اسمها من الكشف البسيط وهكذا تُخص بالاسم العام كانه علمٌ عليها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٥ - او يقال يجوز ان تخص المرتبة الساقطة بمرتبة الملائكة لانهم يبلغونها مباشرة - واما القوة فتحتمل معنيين احدهما عام وهو ان يكون المراد بها القوة المتوسطة بين الماهية والفعل وبهذا الاعتبار يقال لجميع الارواح السماوية قوات سماوية كما يقال لها ماهيات سماوية والثاني ان يكون المراد بها قدرة مفردة وبهذا الاعتبار تخص بها احدى المراتب ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ « يراد باسم القوات قدرة مصحوبة بجملة وثبات جاش اولاً على جميع الافعال الالهية الملائمة لهم وثانياً على قبول الالهيات » فيكون المراد بذلك انهم يقدمون دون خوف على الامور الالهية التي اليهم وهذا يرجع في ما يظهر الى قوة القلب

وعلى الثاني بان الله يتصف بالسيادة او الربوبية على سبيل الانفراد وبخروج من المجاوزة والاستعلاء واما المراتب العليا التي بوساطتها تقبل المراتب السفلى مواهبه تعالى فانما يدعوها الصكائب سادة او ارباباً بالمشاركة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ ومن ثم قال ايضاً في مراتب السلطة السماوية ب ٨ « ان اسم السادات يدل اولاً على حرية من ربة الرق ومن الخضوع المذل لخضوع العامة ومن قهر الولاة الذي قد ينال احياناً الخاصة ايضاً وثانياً على سياسة شديدة لا مسامحة معها وليس يشيها شيء من افعال الارقاء او الرعية او المقهورين ومثالاً على التشوق الى السيادة الحقبة التي هي في الله والمشاركة فيها » وكذا اسم كل مرتبة يدل على المشاركة في ما هو في الله كدلالة اسم القوات على المشاركة في القوة الالهية وهلم جرأ

وعلى الثالث بان السيادة والسلطان والرئاسة ترجع الى السيادة من وجوه مختلفة فان من شأن السيد ان يأمر بما يجب فعله فقط ومن ثم قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « يقال لبعض اجواق الملائكة سيادات من حيث يخضع لامرها سائر الاجواق الملكية » واسم السلطان يدل على شيء من الترتيب كقول الرسول في رو ١٣: ٢ « من يقاوم السلطان فانما يعاند ترتيب الله » ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ ان اسم السلطان يدل على نوع من الترتيب باعتبار قبول الاهيات وباعتبار ما يفعله الاغلو في الدين من الافعال الالهية بسوقهم اياهم الى ما فوق . فاذا من شأن مرتبة السلاطين ترتيب ما يجب ان يفعله الخاضعون لها . واما التراس فهو التصدر بين جماعة كما قال غريغوريوس في الموضع المشار اليه آنفا اي التقدم في انفاذ ما يؤمر به ومن ثم قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان اسم الرئاسة يدل على القيادة مع ترتيب مقدس لان الذين يقودون غيرهم متصدرين بينهم يقال لهم رؤساء كقوله في مر ٢٦: ٦٢ « تقدم الرؤساء يصحبهم المرتنون »

وعلى الرابع بان رؤساء الملائكة عند ديونيسيوس متوسطون بين الرئاسة والملائكة والمتوسط هو بالنسبة الى احد الطرفين بمنزلة الطرف الآخر من حيث يشاركهما في طباعهما كما ان الفاتر بالنسبة الى الحار بارد وبالنسبة الى البارد حار وكذا معنى رؤساء الملائكة ملائكة رؤساء لانهم بالنسبة الى الملائكة رؤساء وبالنسبة الى الرئاسة ملائكة . واما عند غريغوريوس فانما يقال لاحدى المراتب رؤساء الملائكة لترأسهم على مرتبة الملائكة وحدها من حيث يلقونهم الامور الخطيرة وانما يقال لاحداها الرئاسة لترأسهم على جميع القوات السماوية المنفذة الاوامر الالهية

وعلى الخامس بان اسم السروفيين لم يوضع من معنى المحبة مطلقاً بل من معنى

الحبة المفرطة المدلول عليها باسم الاضطرام او الاحتراق ولهذا فسر ديونيسيوس اسم السروفيين في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره باعتبار خاصيات النار المشتعلة على فرط الحرارة . والنار يُعتبر فيها امورٌ ثلاثة اولها الحركة الصاعدة والمتصلة وهذا يدل على ان هؤلاء الملائكة يتحركون الى الله على وجه الاستمرار والثاني القوة الفعلية التي هي الحرارة وهذه ليست في النار على وجه الاطلاق بل مع حدة لان النار في تأثيرها قوة بالغة غاية النفوذ وتصل الى ادق الاجزاء بجمارية مفرطة وهذا يدل على شدة تأثير هؤلاء الملائكة في الخاضعين لهم باثارة الحرارة العالية فيهم وبطهيرهم من كل وجهٍ بالاحراق . والثالث الضياء وهذا يدل على ان هؤلاء الملائكة في انفسهم نوراً لا ينطفئ وانهم ينيرون غيرهم انارة كاملة . وكذا ايضاً اسم الكرويين موضوع من افراط العلم ولهذا يفسر بتمام العلم وقد جعل ديونيسيوس تفسيره هذا باعتبار اربعة امورٍ اولاً باعتبار كمال رؤية الله وثانياً باعتبار قبول النور الالهي قبولاً تاماً وثالثاً باعتبار مشاهدتهم في الله جمال ترتيب الكائنات المنبعث منه تعالى ورابعاً باعتبار انهم لا متلائم من هذه المعرفة يفيضونها على غيرهم بسخاء

وعلى السادس بان لمرتبة الاعراش مزية على المراتب السفلى من حيث يقدرّون على معرفة حقائق الاعمال الالهية في الله دون توسط والكرويين لهم مزية العلم والسروفيون لهم مزية الاضطرام على ان هاتين المزيّتين وان اندرجت فيهما المزية الثالثة اي مزية الاعراش ليستا مندرجتين فيها ولهذا كانت مرتبة الاعراش مغايرة لمرتبة الكرويين والسروفيين لان اندراج مزية المرتبة السفلى في مزية المرتبة العليا دون العكس حكمٌ شاملٌ لجميع المراتب . وقد قال ديونيسيوس في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره ان هذه المرتبة من الملائكة سميت اعراشاً تشبيهاً لها بالكراسي المادية من اربعة وجوهٍ اولاً من جهة الوضع فان الكرسي مرتفعة عن

الارض والملائكة الذين يقال لهم اعراش مترفعون الى حذر انهم يعرفون حقائق الاشياء في الله دون توسط وثانياً من جهة الاستقرار فان الجالس على الكرسي يجلس عليه بوجه الثبات والاستقرار وهذا جارٍ في هؤلاء الملائكة بالعكس فانهم هم الذين يستقرون بالله وثالثاً من جهة ان الكرسي يقبل الجالس عليه ويمكن ان يحمل فيه هؤلاء الملائكة يقبلون الله في انفسهم ويحملونه على نحو ما الى الادين ورابعاً من جهة الشكل لان الكرسي مفتوح من احدى جهاته لقبول الجالس وكان هؤلاء الملائكة بتأهيبهم متحرون لقبول الله وخدمته

الفصل السادس

في ان الدرجات المينة للراتب هل هي مناسبة لها

يُغطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الدرجات المينة للراتب ليست مناسبة لها لان مرتبة الرؤساء هي العليا في ما يظهر . واليادات والرئاسات والساطين تدل بجمرد لفظها على نوع من الرئاسة . فاذا هذه المراتب يجب ان تكون العليا بين جميع المراتب الملكية

٢ وايضاً كلما كانت المرتبة اقرب الى الله كانت اعلى . ويظهر ان مرتبة الاعراش في غاية القرب الى الله اذ ليس شيء اذن الى الجالس على الكرسي من كرسية . فاذا مرتبة الاعراش في غاية العلو

٣ وايضاً ان العلم متقدم على المحبة والعقل اعلى من الارادة في ما يظهر . ومرتبة الكرويين موضوعة من العلم ومرتبة السروفين من المحبة . فيظهر اذن ان مرتبة الكرويين اعلى من مرتبة السروفين

٤ وايضاً ان غريغوريوس جعل الرئاسات فوق السلاطين كما في خط ٣٤ في الانجيل فهي اذن ليست فوق رؤساء الملائكة دون توسط كما قال ديونيسيوس

في مراتب السلطة السماوية ب ٩

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس جعل السروفين اوائل الطبقة الأولى والكروبيين واسطها والاعراش واخرها والسيادات اوائل الطبقة الوسطى والقوات واسطها والسلاطين واخرها والرئاسات اوائل الطبقة الاخيرة وروساء الملائكة واسطها والملائكة واخرها كما في مراتب السلطة السماوية ب ٧

والجواب ان يقال ان غريغوريوس وديونيسيوس اتفقا في ترتيب ما عدا الرئاسات والقوات من المراتب الملكية واختلفا فيهما الأول في خط ٣٤ على الانجيل والثاني في مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ٨ و ٩ فان ديونيسيوس جعل القوات بين السيادات والسلاطين وجعل الرئاسات بين السلاطين وروساء الملائكة وغريغوريوس جعل الرئاسات بين السيادات والسلاطين وجعل القوات بين السلاطين وروساء الملائكة ولكلا القولين سند في كلام الرسول فهو عند ذكره المراتب المتوسطة صاعداً في افسس ١ : ٢٠ قال ان الله « اجلسه (يعني المسيح) عن يمينه في السماويات فوق كل رئاسة وسلطان وقوة وسيادة » فجعل القوة بين السلطان والسيادة كما قال ديونيسيوس وعند ذكره اياها نازلاً في كولوسي ١ : ١٦ قال « اعراشاً كان اوسادات او رئاسات او سلاطين به وفيه خلق الجميع » فجعل الرئاسات بين السيادات والسلاطين كما قال غريغوريوس - وبياناً لوجه قول ديونيسيوس يجب ان يعتبر ان الطبقة الأولى تلاحظ حقائق الاشياء في الله والثانية تلاحظها في العلل الكلية والثالثة تلاحظها من حيث تخصيصها بالعلولات الجزئية كما مر في ف ١ ولما لم يكن الله غايةً للخدم الملكية فقط بل للمخلوقات قاطبة ايضاً كان من شأن الطبقة الأولى ملاحظة الغاية ومن شأن الطبقة المتوسطة التدبير الكلي لما يجب فعله ومن شأن الطبقة الاخيرة

تعليق التدبير بالاثراي انفاذ العمل فواضح ان ليس يخلو فعل من هذه الثلاثة
ولذلك لما اعتبر ديونيسيوس خاصيات المراتب الملكية بحسب مدلول اسمائها
جعل في الطبقة الأولى تلك المراتب الدالة اسمائها على نسبة الى الله وهي
السروفيون والكرويون والاعراش وفي الطبقة المتوسطة تلك المراتب الدالة اسمائها
على سياسة او تدبير علم وهي السادات والقوات والولاطين وفي الطبقة الثالثة
تلك المراتب الدالة اسمائها على انفاذ العمل وهي الرئاسات والملائكة ورؤساء
الملائكة على ان الغاية يُعتبر فيها ثلاثة امور مرتبة الأول ملاحظة الغاية في
نفسها والثاني معرفتها التامة والثالث القصد اليها فالاول داخل في الثاني وكلاهما
داخلان في الثالث ولما كان الله هو غاية المخلوقات كما ان القائد هو غاية العسكر
على ما في الالهيات لك ١٢ م ٥٢ كان لهذا الترتيب شبه في الامور البشرية فان
بعضاً من رفعة المقام بحيث يستطيعون الى الملك او القائد سبيلاً بانفسهم بوجه
الدالة وبعضاً فوق ذلك بحيث يطلعون على اسراره ايضاً وبعضاً فوق ذلك ايضاً
بحيث يلزمونه دائماً كأنهم متصلون به وعلى هذا النمط يجوز لنا اعتبار الترتيب
في مراتب الطبقة الأولى فان الاعراش من رفعة المنزلة بحيث يقبلون الله في
انفسهم بوجه الدالة من حيث يستطيعون ان يعرفوا فيه دون توسط حقائق
الاشياء وهذا الى الطبقة الأولى كلها وانكرويين فوق ذلك بحيث يطلعون على
الاسرار الالهية والسروفيين منفردون في الأمر الارفع وهو الاتصال بالله وهكذا
تكون مرتبة الاعراش مسماة بما هو عام للطبقة الأولى كلها كسمية مرتبة الملائكة
بما هو عام لجميع الارواح السماوية - واما حقيقة السياسة والتدبير فتقتضي
اموراً ثلاثة اولها تعيين ما يجب فعله وهذا الى السادات والثاني ايتاء القوة على
انفاذه وهذا الى القوات والثالث ترتيب كيفية انفاذ ما أمر به او جزم به حتى
ينفذه المنفذون وهذا الى الولاطين - واما انفاذ الخدم الملكية فقامم بابلاغ

الامور الالهية . وكل فعل يكون في انفاذه بعض بمنزلة مبتدئين فيه وقادة لسواهم
كديري الالحاف في الفناء والقادة في الحرب وهذا الى الرئاسات وبعض
يتفدونه على وجه الاطلاق وهذا الى الملائكة وبعض بين وبين وهذا الى رؤساء
الملائكة كما مر في الفصل الآنف عند الجواب على الرابع . وترتيب المراتب على
هذا الوجه لائق لان اعلى المرتبة السفلى مقارب دائماً لادنى المرتبة التي فوقها كما
ان بين الحيوانات السافلة والنبات يونياً يسيراً والمرتبة الاولى هي مرتبة الاقانيم
الالهية المنتهية عند الروح القدس الذي هو المحبة الصادرة والمقارب له اعلى
مراتب الطبقة الاولى المسماة من اضطرام المحبة . وادنى مراتب الطبقة الاولى هي
مرتبة الاعراش المقارين للسيادات فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل
انما يقال اعراش للملائكة « الذين بهم يصرف الله احكامه » فانهم يتلقون
الانارات الالهية على نحو يقوون معه على مباشرة اناة الطبقة الثانية التي من
شأنها ترتيب الخدم الالهية ومرتبة السلاطين مقارنة لمرتبة الرئاسات لانه لما كان
من شأن السلاطين ترتيب الخاضعين لهم جعل الرئاسات بعدهم دون توسط
دلالة باسم الرئاسات على هذا الترتيب لان لهذه المرتبة المقام الاول في انفاذ
الخدم الالهية من حيث هي متولة الرئاسة في تدبير الام والمالك الذي هو
اخص الخدم الالهية لان خير الناس جملة اقدس من خير فرد منهم ومن ثم
قيل سيف دانيال ١٠ : ١٣ « قد قاومني رئيس مملكة فارس » - ولترتيب
غريغوريوس ايضاً وجه من المناسبة لانه لما كانت مرتبة السيادات تقضي وتأمر
بما يرجع الى الخدم الالهية كان ترتيب المراتب الخاضعة لها بحسب ترتيب من
تقضي في حقهم الخدم الالهية . وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤
ان « تدبير الاجرام يجري بترتيب فالاجرام السفلية تدبر بالاجرام العلوية
وجميعها تدبر بالخلقة الروحانية والروح الشرير يدبر بالروح الخير » وعلى هذا

فأول مرتبة بعد السيادات هي مرتبة الرئاسة التي تثوبل الرئاسة على الارواح
الخيرة ايضاً ثم مرتبة السلاطين التي تكفل بدفع الارواح الشريرة كما تكفل
السلاطين الارضية بدفع الناس الاشرار ثم مرتبة القوات المسلطة على الطبيعة
الجسمانية في فعل المعجزات ثم الملائكة ورؤساء الملائكة الذين ينشئون الناس
اما بامور خطيرة مجاوزة ادراك العقل او بامور حقيرة يستطيع العقل ادراكها
اذاً اجيب على الاول بان خضوع الملائكة لله افضل من رئاستهم على من
دونهم وهي صادرة عنه ولهذا لم تكن المراتب العليا هي الدالة اسمائها على الرئاسة
بل الدالة اسمائها على النسبة الى الله

وعلى الثاني بان ما يدل عليه اسم الاعراش من القرب الى الله يصدق ايضاً
على الكرويين والسرويين بوجه اعلى كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المعرفة تحصل بمحصل المعروف في العارف والمحبة تحصل
باتحاد الحب بالمحبوب كما اسلفنا في م ٢٧ ف ٣ ووجود الاعلى سببه نفسه
اشرف من وجوده في الادنى ووجود الادنى في الاعلى اشرف من وجوده في
نفسه ولهذا كانت معرفة الادنى افضل من محبته ومحبة الاعلى وخصوصاً الله
افضل من معرفته

وعلى الرابع بان من امعن النظر في ترتيب ديونيسيوس وغريغوريوس لم يجد
بينهما من جهة الحقيقة فرقاً او وجد فرقاً يسيراً فان غريغوريوس قال بان اسم
الرئاسات موضوع من طريق توليهم زعامة الارواح الخيرة وهذا يصدق على
القوات من حيث ان اسم القوات يدل على شيء من الشجاعة المؤتية الارواح
الساقطة قوة على انقاذ الخدم الالهية وايضاً فالقوات يظهر انها عند غريغوريوس
نفس الرئاسة عند ديونيسيوس لان اولي الخدم الالهية هو فعل المعجزات اذ به
يتبع السبل الى ابناء رؤساء الملائكة والملائكة

الفصل السابع

في ان المراتب الملكية هل تبقى بعد يوم القضاء

يُخْطَى الى السابع بان يقال : يظهر ان المراتب الملكية لا تبقى بعد يوم القضاء فقد قال الرسول في ا كور ١٥ : ٢٤ ان المسيح «سَيُطْلِكُ كل وئاسية وسلطان متى سَلَّمَ الْمَلِكُ لِهَيْبِ الْآبِ» وهذا سيكون في حال الانقضاء الاخير فاذا كذلك ستبطل حيث يتبدل جميع المراتب الأخر

٢ وايضاً من مقتضى وظيفة الملائكة التطهير والانارة والتكامل ولن يطهر احد الملائكة الآخر او ينيره او يكمله بعد يوم القضاء لانقطاع الترتي حيث يتبدل في العلم . فاذا لن يكون في بقاء المراتب الملكية فائدة

٣ وايضاً قال الرسول في عبر ١ : ١٤ عن الملائكة «جميعهم ازواج خادمة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص» وبذلك يتضح ان غاية وظائف الملائكة هي سوق الناس الى الخلاص . وجميع المتخيين يكونون عند حلول يوم القضاء قد ادركوا الخلاص فاذا لن يبقى بعد يوم القضاء وظائف الملائكة ومراتبهم

لكن يعارض ذلك قوله في سفر القضاة ٥ : ٢٠ «الكواكب المستمرة في مراتبها ومسيرها» وهذا محمول على الملائكة . فاذا سيقى الملائكة دائماً في مراتبهم

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في المراتب الملكية امران اختلاف الدرجات والقيام بالوظائف اما الدرجات فانما تختلف في الملائكة باختلاف النعمة والطبيعة كما مر في ف ٤ وكلا هذين الاختلافين يبقى دائماً في الملائكة لانه ليس يمكن رفع اختلاف الطبائع عنهم الا بفسادها واختلاف المجد ايضاً سيكون فيهم دائماً بحسب اختلاف المستحقين السابق . واما القيام بالوظائف الملكية فيبقى بعد يوم القضاء من وجه ويرتفع من وجه فهو يرتفع باعتبار ان الغرض

من وظائف الملائكة سوق البعض الى الغاية ويبقى باعتبار ملائحته عند ادراك
الغاية الاخير كما ان للراتب الجندي ايضاً وظائف متغيرة في حالتي الحرب
والظفر

اذ اوجب على الاول بان الرئاسات والسلطين متبطل عند ذلك الانقضاء
الاخير باعتبار سوقها غيرها الى الغاية لانه متى أدركت الغاية لم يبق حاجة الى
السعي وراءها وهذا يستفاد من قول الرسول « متى سلم الملك لله الآب » اي
متى أدى بالمؤمنين الى التمتع بالله

وعلى الثاني بان افعال الملائكة الاعلى في الملائكة الادنين يجب اعتبارها
على حدة ما عندنا من الافعال المعقولة على ان عندنا افعالا كثيرة معقولة مترتبة
ترتب العلة والمعلول كما اذا تأدينا تدريجاً باوساط كثيرة الى نتيجة واحدة . وواضح
ان معرفة النتيجة تتوقف على جميع الاوساط السابقة ليس في تحصيل علم جديد
فقط بل في حفظ العلم السابق ايضاً ودليل ذلك انه لو نسي ناس شيئاً من الاوساط
السابقة لاستطاع ان يعرف النتيجة بطريقة الخن او الاعتقاد لكن ليس بطريقة
العلم لجهله ترتب العلة . وكذا لما كان الملائكة الادنون يدركون حقيقة الاعمال
الالهية بنور الملائكة الاعلى كان ادراكهم هذا متوقفاً على نور الاعلى ليس في
تحصيل علم جديد فقط بل في حفظ العلم السابق ايضاً . فالملائكة الادنون اذن
وان كانوا لا يقتبسون بعد يوم القضاء علماً جديداً ببعض الاشياء الا انه ليس
يلزم من ذلك انهم لا يستنيرون من الملائكة الاعلى

وعلى الثالث بان الناس وان كانوا بعد يوم القضاء لا يساقون ايضاً بخدمة
الملائكة الى الخلاص الا ان من يكون منهم قد ادرك الخلاص لا يزال يتلقى
من الملائكة شيئاً من الانارة



الفصل الثامن

في ان الناس هل يرقون الى مراتب الملائكة

يُنْخَطِ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الناس لا يرقون الى مراتب الملائكة لان طبقة الناس مندرجة تحت ادنى طبقات الملائكة كاندراج الطبقة السفلى تحت الوسطى والوسطى تحت الأولى . وملائكة الطبقة السفلى لا يرقون اصلاً الى الطبقة الوسطى او الأولى . فكذا الناس ايضاً لا يرقون الى مراتب الملائكة ٢ وايضاً ان لمراتب الملائكة وظائف تلائمها كالحراسة وفعل المعجزات وطرد الشياطين وما اشبه ذلك وهي ليست ملائمة لنفوس القديسين في ما يظهر . فهي اذن لا ترقى الى مراتب الملائكة

٣ وايضاً كما ان الملائكة الاخيار يحملون على الخير كذلك الشياطين يحملون على الشر . والقول بان نفوس الناس الاشرار تستحيل الى شياطين خلال فقد نقضه الذهبي الفم في خط ٢٩ على متى . فاذا ليس يظهر ان نفوس القديسين ترقى الى مراتب الملائكة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في متى ٢٢ : ٣٠ عن القديسين « سيكونون كملائكة الله في السموات »

والجواب ان يقال ان مراتب الملائكة تمتاز بحسب حال الطبيعة وبحسب مواهب النعمة كما مر في ف ٤ فاذا اعتبرت من جهة درجة الطبيعة امتنع مطلقاً ارتقاء الناس الى مراتب الملائكة لبقاء التمايز الطبيعي ابداً ومن هنا زعم بعض ان الناس يتعذر عليهم مطلقاً الارتقاء الى مساواة الملائكة وهو مزعم فاسد لمنافاته وعد المسيح بقوله في لو ٢٠ : ٣٦ ان « ابناء القيامة سيكونون مساوين للملائكة في السموات » لان ما كان من جهة الطبيعة فهو بمنزلة مادة للحقيقة المرتبة وما كان من جهة موهبة النعمة فهو مكمل لها لصدور النعمة عن منزه الله

لا عن رتبة الطبيعة ولذا يستطيع الناس بموهبة النعمة ان يستحقوا من المجد ما يساويون به الملائكة في درجات كل منهم وبذلك يرقى الناس الى مراتب الملائكة الا ان بعضاً صاروا الى انه ليس يرقى الى مراتب الملائكة جميع الذين يخلصون بل العذارى او اهل الكمال فقط واما الباقون فيسكون لم مرتبة على حياها قسمةً لاجتماع الملائكة غير ان هذا منافٍ لقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ « لن يكون ثمة مجلعيان للناس والملائكة بل مجتمع واحد لان سعادة الجميع قائمة بالاتصال بالله الواحد »

اذ اُجب على الاول بان النعمة تفاض على الملائكة بحسب نسبة مواهبهم الطبيعية وليس الامر كذلك في الناس كما تقدم في ف ٤ ولهذا كما لا يستطيع الملائكة الادنون ان يرتقوا الى درجة الاعلى الطبيعية كذلك لا يستطيعون ان يرتقوا الى درجتهم النعمة واما الناس فيستطيعون ان يرتقوا الى الدرجة النعمة لا الى الدرجة الطبيعية

وعلى الثاني بان الملائكة في رتبة الطبيعة واسطةً بينا وبين الله ولذا كانت الشريعة العامة تقتضي ان يتولوا سياسة الامور الانسانية فقط بل سياسة جميع الجسمانيات ايضاً واما الناس القديسون فلا يزال لهم نفس طبيعتا بعد هذه الحيوه ايضاً ولذا كانت الشريعة العامة تقتضي ان يتولوا سياسة الامور الانسانية ولا يدخلوا في امور الاحياء كما قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٦ الا انه قد يفوض احياناً الى بعض القديسين بانعام خاص القيام بهذه الوظائف عند الاحياء او الاموات اما بفعل المعجزات او بطرد الشياطين او بما يشبه ذلك كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثالث بان القول بانتقال الناس الى عذاب الشياطين ليس خطأ الا

ان بعضاً زعموا ان الشياطين انما هم نفوس الموقى وهذا ما ابطاه الذهبي الفم

المبحث التاسع بعد المئة

في ترتب الملائكة الاشرار - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ترتب الملائكة الاشرار والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل
المراتب الملكية موجودة في الشياطين - ٢ هل عندهم رئاسة - ٣ هل ينير احدهم الآخر
- ٤ هل يخضعون لرئاسات الملائكة الاخيار

الفصل الاول

هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان المراتب الملكية ليست موجودة في
الشياطين لان الترتيب يرجع الى حقيقة الخير كما يرجع اليها الحال والنوع على
ما قال اوغسطينوس في طبيعة الخير ٣ وعدم الترتيب بعكس ذلك يرجع الى
حقيقة الشر . وليس في الملائكة الاخيار شي غير مرتب . فاذا ليس في
الملائكة الاشرار مراتب

٢ وايضاً ان المراتب الملكية مندرجة تحت طبقة ما . وليس الشياطين
مندرجين تحت طبقة ما لان الطبقة رئاسة مقدسة وهم خالون عن كل قداسة .
فاذا ليس في الشياطين مراتب

٣ وايضاً ان الجمهور على ان الشياطين سقطوا من جميع المراتب الملكية فلو
جعل بعض الشياطين في مرتبة لسقوطهم منها لوجب في ما يظهر ان يطلق
عليهم اسماء جميع المراتب . على انه لم يرد قط اطلاق السروفين او الاعراش او
السادات عليهم . فكذا اذن ليس لهم المراتب الأخرى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٦ : ١٢ « ان مصارعنا هي ضد
الرئاسات والسلطين وولاة هذا العالم عالم الظلمة »

والجواب ان يقال ان المرتبة الملكية تعتبر بحسب درجة الطبيعة وبحسب
درجة النعمة كما مر في ف ٤ و ٨ من البحث الآنف . وللنعمه حالتان ناقصة
وهي حالة الاستحقاق وكاملة وهي حالة المجد الحاصل . فاذا اعتبرت المراتب الملكية
من جهة كمال المجد وجب ان يقال ان الشياطين ليسوا ولم يكونوا قط في المراتب
الملكية واذا اعتبرت من جهة النعمة الناقصة وجب ان يقال ان الشياطين
كانوا يوماً ما في المراتب الملكية ولكنهم سقطوا منها على ما اسلفنا في مب ٦٢
ف ٣ من ان جميع الملائكة خلقوا في حال النعمة . واذا اعتبرت من جهة
الطبيعة كان الشياطين لا يزالون في المراتب لانهم لم يفقدوا المواهب الطبيعية كما
قال ديونيسيوس

اذا اجيب على الاول بانه يجوز وجود الخير من دون الشر ويمتنع وجود الشر
من دون الخير كما مر في مب ٤٩ ف ٣ ولذا كان الشياطين مترتين باعتبار
طبيعتهم الخيرة

وعلى الثاني بان ترتب الملائكة اذا اعتبرت من جهة الله المرتب كان مقدساً
لانه تعالى يستخدم الشياطين لاجل نفسه واذا اعتبر من جهة ارادة الشياطين لم
يكن مقدساً لانهم يستخدمون طبيعتهم لاجل الشر

وعلى الثالث بان اسم السروفيين موضوع من اضطرام المحبة واسم الاعراش
موضوع من الحلول الالهية واسم السبادات يدل على نوع من الحرية وذلك كله
مقابل للخطيئة ولهذا لا تطلق هذه الاسماء على الملائكة الخطاة



الفصل الثاني

هل عند الشياطين رئاسة

يُنْطَلِقُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس عند الشياطين رئاسة لان كل رئاسة فهي بحسب نوع من ترتيب العدالة . والشياطين قد سقطوا من العدالة مطلقاً . فاذاً ليس عندهم رئاسة

٢ وايضاً لا رئاسة حيث لا طاعة وخضوع . ويستحيل وجود هذين دون الوفاق وهذا معدوم عند الشياطين كقوله في ام ١٣ : ١٠ « المشجرة دائمة بين التكبريين » . فاذاً ليس عندهم رئاسة .

٣ وايضاً لو كان عندهم رئاسة لكانت اما باعتبار طبيعهم واما باعتبار ذنبيهم او عقابهم ولكنها ليست باعتبار طبيعهم لان الخضوع والرق لم يحصلوا عن الطبع بل عن الخطيئة ولا باعتبار ذنبيهم او عقابهم والا لكان الشياطين الاعلون الذين هم اعظم ذنباً خاضعين للشياطين الادنين . فاذاً ليس عند الشياطين رئاسة لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قول الرسول في ا كور ١٥ « متى ابطل كل رئاسة » ونصه « ما دام العالم موجوداً يرأس الملائكة الملائكة والناس الناس والشياطين الشياطين »

والجواب ان يقال لما كان فعل الشيء تابعا لطبيعته وجب ان تكون افعال الطبائع المترتبة مترتبة بينها ايضاً كما هو ظاهر في الاشياء الجسمية لانه لما كانت الاجرام السفلية خاضعة للاجرام العلوية بترتيب طبيعي كانت افعالها وحركاتها ايضاً خاضعة لافعال الاجرام العلوية وحركاتها وقد وضع مما تقدم في الفصل الآنف ان بعض الشياطين خاضع لبعضهم بترتيب طبيعي فاذاً كذلك افعالهم خاضعة لافعال الاعلى وهذا ما تقوم به حقيقة الرئاسة اي ان يكون فعل المروءس خاضعاً لفعل الرئيس . فاذاً ترتيب الشياطين الطبيعي يقتضي ان يكون

عندهم رئاسة فان هذا خلق بالحكمة الالهية التي لم تترك شيئاً في العالم دون ترتيب والتي « تبلغ من غاية الى غاية بالقوة وتدبر كل شيء بالرفق » كما في حك ٨ : ١

إذا اجيب على الاول بان رئاسة الشياطين ليس منشؤها عدالتهم بل عدالة الله المرتب لكل شيء

وعلى الثاني بان وفاق الشياطين الموجب لاطاعة بعضهم بعضاً ليس ناشئاً عن توازي بينهم بل عما هم مشتركون فيه من الشر الباعث لهم على بغض الناس وممانعة العدل الالهي فان من شأن الناس الاشرار ان ينضموا الى من يرونهم منهم اشد قوة وينخضعوا لهم لغاية انفاذ شرهم

وعلى الثالث بان الشياطين ليسوا سواء في الطبيعة فكانت الرئاسة عندهم طبيعة بخلاف الناس فانهم في الطبيعة سواء واما خضوع الادين للاعلين فليس يرجع الى خيرية الاعلين بل الى شريرتهم لانه لما كانت فعل الشرور يرجع باخص وجه الى الشقاوة كانت الرئاسة في الشرور زيادة في الشقاوة

الفصل الثالث

هل عند الشياطين انارة

ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان عند الشياطين انارة فان الانارة قائمة بكشف الحق . ويجوز لشیطان ان يكشف الحق لشیطان آخر لان الشياطين الاعلين اذكي طبعاً . فاذا يجوز للشياطين الاعلين ان ينبروا الادين

٢ وايضاً ان الجسم الاشد ضياءً يجوز ان ينبير الجسم الاقل ضياءً كما تبرز الشمس والقمر . والشياطين الاعلون اكثر اشتراكاً في النور الطبيعي . فيظهر اذن انه يجوز لهم ان ينبروا الشياطين الادين

لكن يعارض ذلك ان الانارة مصاحبة للتطهير والتكميل كما مر في مب ١٠٦

ف ١ و ٢ . والتطهير ليس يليق بالشياطين ففي سي ٣٤ : ٤ « بالنجس ماذا يطهر » فكذا الانارة ايضاً ليست لائقة بهم

والجواب ان يقال يتمتع وجود الانارة الحقيقية عند الشياطين فقد اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة الحقيقية هي كشف الحق باعتبار اتجاهه الى الله الذي ينير كل عقل . واما ما كان دون ذلك من كشف الحق فيجوز ان يكون كلاماً كما لو كشف ملائكة ما في ذهنه لآخر . على ان فساد الشياطين قضى بان ليس يقصد احدهم توجيه الآخر الى الله بل العدول به عنه تعالى فلم يكن احدهم ينير الآخر بل انما يقدر احدهم ان يكشف للآخر ما في ذهنه بطريقة الكلام اذا اُجيب على الاول بان ليس كل كشف للحق يتضمن حقيقة الانارة بل الكشف الذي مرّ عليه الكلام في جرم الفصل فقط

وعلى الثاني بان ما يرجع الى المعرفة الطبيعية فلا حاجة فيه الى كشف الحق لا عند الملائكة ولا عند الشياطين لان كل ذلك قد عرفوه حال ابداعهم كما مرّ في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٥٨ ف ١ ولذا لا يجوز ان تكون زيادة النور الطبيعي في الشياطين الاعلى وجباً للانارة

الفصل الرابع

في ان الملائكة الاخيار حل لهم رئاسة على الاشرار

يُنقَضُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس للملائكة الاخيار رئاسة على الاشرار لان رئاسة الملائكة تعتبر على الخصوص بحسب الانارات . والملائكة الاشرار لكونهم ظلمات لا يستيريون من الاخيار . فاذا ليس للملائكة الاخيار رئاسة على الملائكة الاشرار

٢ وايضاً يظهر ان ما يفعله الموثوسون من الشر يرجع الى تهامل الرئيس . والشياطين يفعلون شروراً كثيرة فلو كانوا خاضعين لرئاسة الملائكة الاخيار

لكان عند الملائكة الاخيار تهامل في ما يظهر . وهذا باطل
٣ وايضاً ان رئاسة الملائكة تابعة للرتبة الطبيعية كما مر في ف ١ . واذا كان
الشياطين قد سقطوا من جميع المراتب كما هو مذهب الجمهور كان كثير منهم اعلى
في مرتبة الطبيعة من كثير من الملائكة الاخيار . فاذا ليس للملائكة الاخيار
رئاسة على جميع الملائكة الاشرار

لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ : « ان روح
الحياة الابن والحاطي يدبر بروح الحياة الناطق والصالح والبار » وقول
غريغوريوس في خط ٣٦ على الانجيل « السلاطين ملائكة خاضع لولايتهم
القوات المضادة »

والجواب ان يقال ان مرتبة الرئاسة كلها موجودة اولاً واصالة في الله وتشارك
فيها المخلوقات بحسب اقربيتها اليه لان ما كان من المخلوقات اكمل واقرب الى الله
فذلك له سلطان على غيره والكمال الاعظم الذي به يحصل اعظم القرب الى الله
انما هو كمال المخلوقات المتمتع بالله كالملائكة القديسين وهذا الكمال مفقود في
الشياطين ولهذا كان للملائكة الاخيار رئاسة على الملائكة الاشرار وكانوا
يتولون سياستهم

اذا اجيب على الاول بان كثيراً من الاسرار الالهية يكشف للشياطين
بواسطة الملائكة القديسين لاقتضاء العدل الالهي فعل شيء بواسطة الشياطين
اما لعقاب الاشرار او لابتلاء الاخيار على نحو ما يفعل اعوان القاضي عند
الناس بكشفهم حكمه للمجرمين . على ان هذه الكشف هي من جهة الملائكة
الكاشفين انازات لقصد هم بها وجه الله واما من جهة الشياطين فليست انازات
لانهم لا يقصدون بها وجه الله بل اتمام شرهم
وعلى الثاني بان الملائكة القديسين هم خدام الحكمة الالهية فكما ان الحكمة

الالهية تسمح بحدوث بعض الشرور من الشياطين او الناس بسبب الخيرات التي تخلصها منها كذلك الملائكة الاخبار لا يصدون الملائكة الاشرار عن فعل الشر مطلقاً

وعلى الثالث بان للملاك الادنى في مرتبة الطبيعة رئاسة على الشياطين ولو كانوا اعلى في مرتبة الطبيعة لان قوة العدالة الالهية الملازم لها الملائكة الاخبار افضل من قوة الملائكة الطبيعية ولهذا كان الروحي عند الناس ايضاً يحكم في كل شيء كما في ١ كور ١٥ : ٢ وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٤ « الفضيل قاعدة ومقدار لجميع الافعال الانسانية »



المبحث العاشر بعد المئة

في رئاسة الملائكة على الخليفة الجسمية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رئاسة الملائكة على الخليفة الجسمية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الخليفة الجسمية هل تدبر بالملائكة - ٢ هل تنقاد لارم - ٣ في ان الملائكة هل يتوون بقدرتهم الخاصة على تحريك الاجسام بالحركة المكانية مباشرة - ٤ في ان الملائكة الاخبار او الاشرار هل يقدرون على فعل المعجزات

الفصل الاول

في ان الخليفة الجسمية هل تدبر بالملائكة

يُنْطَى الى الاول بان يقال: يظهر ان الخليفة الجسمية لا تدبر بالملائكة لان ما يفعل على وتيرة معينة لا يحتاج الى تدبير رئيس اذ انما نحتاج الى تدبير آخر مخافة ان نفعل على خلاف ما يجب . والاشياء الجسمية لها افعال معينة من الطبايع المركبة فيها من الله فهي اذن لا تحتاج الى تدبير الملائكة

٢ وايضاً ان الموجودات السافلة تُدبر بالموجودات العالية ومن الاجسام ما يقال له سافل ومنها ما يقال له عال . فالسافل اذن منها يدبر بالعالى فلا حاجة الى تديرها بالملائكة

٣ وايضاً ان المراتب الملكية المختلفة تهايز بحسب اختلاف الوظائف فلو كانت المخلوقات الجسمية تدبر بالملائكة لتكثرت وظائف الملائكة بكثرة انواع الاشياء فكانت مراتب الملائكة متكثرة بكثرة انواع الاشياء وهذا مخالف لما مر في مب ١٠٨ ف ٢ و ٦ . فاذا ليست الخليفة الجسمية مدبرة بالملائكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان « جميع الاجسام تدبر بروح الحياة الناطق » وقول غريغوريوس في محا ٤ ب ٥ « ليس يمكن تدير شيء في هذا العالم المرئي الا بالخليفة الغير المرئية »

والجواب ان يقال ان الامور الانسانية والامور الطبيعية مشتركة في ان السلطان الخاص فيها يدبر من السلطان العام ويساس به كما يدبر سلطان الرالى من سلطان الملك . وقد اسلفنا ايضاً في مب ٥٥ ف ٣ وب ١٠٨ ف ١ ان للملائكة الاعلى المتولين الرئاسة على الملائكة الادنين علماً اعم . وواضح ان قوة الجسم اياً كان اخص من قوة الجوهر الروحاني لان كل صورة جسمية هي صورة متشخصة بالهوى ومحدودة ايئاً وآناً واما الصور المجردة فهي مطلقة ومعقولة ولهذا كما ان الملائكة الادنين التي لها صور اخص تدبر من الملائكة الاعلى كذلك جميع الجسمانيات تدبر من الملائكة . وهذا لم يقل به الائمة القديسون فقط بل جميع الفلاسفة مثبتى الجواهر المجردة ايضاً

اذ اوجب على الاول بان للجسمانيات افعالاً معينة الا انها لا تفعلها الا باعتبار تحركها لان من شأن الجسم ان لا يفعل الا بالحركة ومن ثمة وجب ان تحرك

الخليقة الجسمانية من الخليقة الروحانية

وعلى الثاني بان هذه الحجة متجهة على مذهب ارسطو فانه صار في الالهيات ك ١٢ م ٤٤ الى ان الاجرام العلوية لتحرك من الجواهر الروحانية التي رام ان يجعل عددها على قدر عدد الحركات المشاهدة في الاجرام العلوية لكنه لم يقل بجواهر روحانية تلي تدبير الاجرام السفلية مباشرة الا ان يكون قد اراد بذلك النفوس البشرية وذلك لانه لم يعتبر انه يحصل في الاجرام السفلية افعال سوى الافعال الطبيعية وهذه يكفي لها حركة الاجرام العلوية . على انه لما كان مذهبنا انه يحدث في الاجرام السفلية من دون افعال الجسم الطبيعية افعال كثيرة لا تكفي لها فدر الاجرام العلوية تحتم القول عندنا بان الملائكة يكون مباشرة لا تدبير الاجرام العلوية فقط بل تدبير الاجرام السفلية ايضا

وعلى الثالث بان للفلاسفة في الجواهر المجردة مذاهب مختلفة فذهب افلاطون الى ان الجواهر المجردة هي حقائق الاجسام المحسوسة وصورها وان بعضها اعم من بعض وانها من ثم تلي مباشرة تدبير جميع الاجسام المحسوسة مختلفا باختلاف هذه الاجسام . وذهب ارسطو في الالهيات ك ١٢ م ٤٣ ان الجواهر المجردة ليست صوراً للاجسام المحسوسة بل شيئاً اعم ولذلك لم يقل بتوليها مباشرة جميع الاجسام بل بتوليها الفواعل الكلية اي الاجرام العلوية فقط . اما ابن سينا فسلك في ذلك بين بين فهو قد وافق افلاطون في اثبات جوهر روحاني متولى مباشرة كركة الفواعل والمنفعلات لان افلاطون قد اثبت ان صور المحسوسات المشاهدة منبعثة عن الجواهر المجردة الا انه خالفه في اثباته جوهر واحد مجرداً متولياً جميع الاجرام الساقطة سماه العقل الفعال . اما الائمة القديسون فقد وافقوا الافلاطونيين في اثبات جواهر روحانية مختلفة موكلة بالجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ « ان لكل شيء مرئي في هذا العالم

سلطاناً ملكياً موكلًا به» وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ « ان الشيطان كان من تلك القوات الملكية الموكلة بالطبقة الارضية» وقال اوريجانوس في شرحه قول الكتاب في عد ٢٢ : لما رأت الاثان الملاك : « ان العالم في حاجة الى ملائكة يركلون بالبهائم ويولادة الحيوانات وغناء الاعشاب والاغراس وسائر الاشياء » غير انه لا يجب اثبات ذلك باعتبار ان تركل ملاك بالحيوان دون النبات حاصل له بالطبع لان لكل ملاك ولو كان ادنى الملائكة قوة أعلى واعم من قوة كل جنس جسماني بل باعتبار ان ذلك حاصل له بترتيب الحكمة الالهية التي وكلت بالامور المختلفة مدبرين مختلفين وليس يلزم عن ذلك كون مراتب الملائكة أكثر من تسع لان المراتب تمتاز بحسب الوظائف العامة كما مر في مب ١٠٨ ف ٦ فاذا كما ان جميع الملائكة الموكلة على وجه الخصوص بالشياطين ترجع عند غريغوريوس الى مرتبة السلاطين كذلك يظهر ان جميع الملائكة الموكلة بالجسمانيات المحضة ترجع الى مرتبة القوات اذ قد تفعل المعجزات ايضاً بواسطتهم

الفصل الثاني

في ان الهيولى الجسمانية هل تنقاد لامر الملائكة

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الهيولى الجسمانية تنقاد لامر الملائكة فان قدرة الملاك اعظم من قدرة النفس . والهيولى الجسمانية تنقاد لتصور النفس لان جسم الانسان يتغير بتصور النفس الى الحرارة والبرودة بل ربما تغير به الى الصحة والمرض ايضاً . فأولى اذن ان تتغير الهيولى الجسمانية بحسب تصور الملاك ٢ وايضاً كل ما تناله القدرة السافلة تناله القدرة العالية . والملاك اعلى قدرة من الجسم . والجسم يقدر بقوته ان يحيل الهيولى الجسمانية الى صورة ما كما هو واضح في توليد النار للنار . فأولى اذن ان يكون ذلك مقدوراً للملائكة

٣ وايضاً ان الطبيعة الجسمانية بأسرها مدبرة بالملائكة كما مر في الفصل
الآنف فيظهر من ذلك ان نسبة الاجسام الى الملائكة نسبة الآلات لان
حقيقة الآلة كونها محركة متحركة . وفي كل معلول امر يحصل بقوة الفواعل الاصلية
ويمتنع حصوله بقوة الآلة وهو الامر الاصل في المعلول فهضم الغذاء مثلاً
يحصل بقوة الحرارة الطبيعية التي هي آلة للنفس الغاذية لكن تولد اللحم الحي انما
يحصل بقوة النفس وكذا قطع الخشب يحصل بقوة المنشار لكن حصوله على
صورة السرير انما هو بقوة الصانع . فاذا الصورة الجوهرية التي هي الاصلية في
الآثار الجسمانية تحصل بقوة الملائكة . فالهولي اذن تنقاد في تصورها للملائكة
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « لا تظنن
ان هولي هذه الكائنات المشاهدة تنقاد لامر هؤلاء الملائكة المذنبين بل انما
تنقاد لله وحده »

والجواب ان يقال ان الافلاطونيين وضعوا ان الصور التي في الهولي صادرة
عن الصور المجردة لانهم كانوا يقولون بان الصور الهولانية انما هي مشاركات
للصور المجردة وقد وافقهم ابن سينا في شيء من ذلك فانه صار الى ان جميع
الصور التي في مادة صادرة عن تصور العقل وأن الفواعل الجسمانية انما هي
مهينة لقبول الصور فقط ويظهر ان وهمهم في ذلك مبني على اعتبارهم الصورة
امراً مصنوعاً بالذات بحيث يصح ان تصدر عن مبدأ صوري على ان الفيلسوف
قد اثبت في الالهيات ك ٧ م ٢٧ ان الذي يصنع حقيقة هو المركب لانه هو
الذي يوجد حقيقة من حيث هو قائم بنفسه واما الصورة فلا يقال لها موجود
بمعنى انها موجودة بنفسها بل بمعنى ان شيئاً موجوداً بها فهي اذا ليست تصنع
حقيقة لان الصنع انما يقع على ذي الوجود اذ ليس الصنع سوى سبيل الى
الوجود . وواضح ان المصنوع مشابه للصانع لان كل فاعل يفعل ما يشابه ولهذا

كان ما يصنع الاشياء الطبيعية مثابياً للركب اما لكونه مركباً كما تولد النار ناراً
او لان المركب كله اي هيولاه وصورته موجود في قوته وهذا خاص بالله فاذا
كل صورة هيولانية تصدر اما عن الله مباشرة او عن فاعل جسماني وليس عن
الملاك مباشرة

اذا اجيب على الاول بان النفس البشرية متصلة بالبدن اتصال الصورة فلا
غرو اذا تغير بتصورها تغيراً صورياً ولا سيما لان حركة الشوق الحسي التي
يصحبها شيء من التغير الجسماني خاضعة لحكم النطق وليس للملاك كذلك
بالنسبة الى الاجسام الطبيعية فسقط الاعتراض

وعلى الثاني بان القدرة العالية لا تتال ما تاله القدرة السافلة على السواء بل
بوجه اعلى كما ان العقل يدرك المحسوسات بوجه اعلى مما يدركها به الحس وهكذا
الملاك فانه يغير الهوى الجسمانية بوجه اعلى مما يغيرها به الفواعل الجسمانية اي
بتحريكه الفواعل الجسمانية على انه علة اعلى

وعلى الثالث بانه ليس يتمتع ان يحصل في الاشياء الطبيعية بقوة الملائكة بعض
معلومات لا تكفي لها الفواعل الجسمانية الا انه ليس في ذلك انقياد الهوى لامر
الملاك كما انها لا تنقاد لامر الطهارة لكونهم يطبخونها بالنار على وجه ما باعندال
صناعي لا تقوى النار بنفسها على فعله فان اخراج الهوى الى فعل الصورة
الجوهرية ليس مجاوزاً لقدرة الفاعل الجسماني لان من شأن الشيء ان يفعل شبيهه

الفصل الثالث

في ان الاجسام هل تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

يُغْفَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاجسام لا تنقاد للملائكة في الحركة
المكانية فان الحركة المكانية في الاجسام الطبيعية تابعة لصورها وليس للملائكة
علة لصور الاجسام الطبيعية كما مر في الفصل الآنف ومب ٦٥ ف ٤ . فيستحيل

إذا ان يكونوا علةً لحركتها المكانية

٢ وايضاً فقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٤ الى ٦٠ ان الحركة المكانية هي أولى الحركات وليس في قدرة الملائكة ان يؤثروا سائر الحركات باحداثهم في الهيولى تغييراً سورياً . فإذا ليس في قدرتهم ايضاً ان يؤثروا بالحركة المكانية

٣ وايضاً ان الاعضاء الجسمية تنقاد لتصور النفس باعتبار ان فيها مبدأ حيويًا . وليس في الاجسام الطبيعية مبدأ حيويًا . فإذا ليست تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ و ٩ ان « الملائكة تستخدم البذار الجسمية لاصدار بعض المعلولات » وليس لهم سبيل الى ذلك الا بتحرك الاجسام بالحركة المكانية فالاجسام اذن تنقاد لهم في الحركة المكانية

والجواب ان يقال ان الحكمة الالهية تصل اواخر الاوائل باوائل الثواني كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مق ١ ومن ذلك يتضح ان الطبيعة العالية تصل باعلى الطبيعة السافلة . والطبيعة الجسمية دون الطبيعة الروحانية والحركة المكانية هي اكمل الحركات الجسمية كما اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٧ وذلك لان التحرك بالحركة المكانية من حيث هو كذلك ليس بانقوة الى شيء داخل بل الى شيء خارج فقط اي الى المكان ولذا كان من شأن الطبيعة الجسمية ان تتحرك بالحركة المكانية من الطبيعة الروحانية مباشرة ومن ثم صار الفلاسفة الى ان الاجرام العالية تتحرك بالحركة المكانية من الجواهر الروحانية ولذلك نجد ان النفس تحرك البدن اولاً واصالةً بالحركة المكانية إذا اجيب على الاول بان في الاجسام ما عدا تلك الحركات المكانية اللاحقة

الصور حركات مكانية أخرى كد البحر وجزره الذين ليسا لاحقين لصورة الماء
الجوهرية بل لقوة القمر فإذا أولى ان يجوز كون بعض الحركات المكانية لاحقة
لقوة الجواهر الروحانية

وعلى الثاني بان الملائكة متى اثروا الحركة المكانية على انها الأولى جاز ان
يؤثروا بها الحركات الأخر وذلك باستخدامهم القواصل الجسمية لاصدار هذه
الآثار كما يستخدم الحداد النار لالانة الحديد

وعلى الثالث بان قوة الملائكة اقل انحصاراً من قوة النفوس ولذا كانت القوة
الحركة في النفس منحصرة في البدن المتصلة به والحجة له ويجوز ان تحرك بواسطة
غيره واما قوة الملاك فليست منحصرة في جسم فيجوز ان يحرك بالحركة المكانية
ما ليس متصلاً به من الاجسام

التفصيل الرابع

في ان الملائكة هل يقدرون على فعل المعجزات

يُنحط إلى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يقدرون على فعل المعجزات فقد
قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل « يقال قوات لتلك الارواح التي
بها تفعل في الاغلب الآيات والمعجزات »

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ « يفعل السحرة المعجزات
بالعقود السرية والمسيحيون الصالحاء بالعدالة الظاهرة والمسيحيون الشرار بعلام
العدالة الظاهرة » والسحرة انما يفعلون المعجزات باجابة الشياطين الى طلبهم كما قال
ايضاً في الموضع المتقدم ذكره فالشياطين اذن يقدرون على فعل المعجزات فأولى
اذن ان يقدر عليه الملائكة الاخيار

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « من اعتقد ان جميع ما
يحدث بوجه مرئي يجوز ان يحدث ايضاً بواسطة القوات الجوية السافنة فليس

في اعتقاده هذا منافاة . ومتى حدث شيء من معلولات الطل الطبيعية على خلاف نظام العلة الطبيعية قلنا له معجزة كما لو برىء محمود من الحمى لا بفعل الطبيعة . فإذا يقدر الملائكة والشياطين على فعل المعجزات

٤ وايضاً ان القوة العليا لا تخضع لترتيب العلة السفلى . والطبيعة الجسمانية ادنى من الملاك . فإذا يقدر الملاك ان يفعل على خلاف ترتيب الفواعل الجسمانية وهذا هو فعل المعجزات

لكن يعارض ذلك قوله في مر ١٣٥ : ٤ عن الله « صانع المعجزات العظام وحده »

والجواب ان يقال ان المعجزة نقال حقيقة متى حدث شيء على خلاف ترتيب الطبيعة الا انه ليس يكفي لحقيقة المعجزة ان يحدث شيء على خلاف ترتيب طبيعة جزئية والا لكان من يري بحجر صعداً يفعل معجزة لكون ذلك مخالفاً لترتيب طبيعة الحجر . فإذا انما يقال لشيء معجزة من حيث انه يحدث على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها وهذا ليس مقدوراً الا الله وحده اذ مهما فعله الملاك او غيره من المخلوقات اياً كان بقدرته فانما يفعل بحسب ترتيب الطبيعة المخلوقة فلا يكون معجزة . فإذا ليس يقدر ان يفعل المعجزات الا الله وحده اذا اجيب على الاول بانه يقال ان بعض الملائكة يفعلون المعجزات اما لان الله يفعلها اجابة لالتماسهم على حد ما يقال من ان الناس القديسين يفعلون المعجزات او لانهم يؤدّون خدمة ما في فعلها كجمع الرقات في يوم البعث او نحو ذلك

وعلى الثاني بان المعجزات نقال بوجه الاطلاق متى حدثت امور على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها كما تقدم في جرم الفصل الا انه لما لم تكن كل قوة الطبيعة المخلوقة معلومة لنا كان ما يفعل على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة المعلومة

لنا بقوة مخلوقة مجهولة عندنا معجزة بالنسبة إلينا فإذا فعل الشياطين شيئاً بقوتهم الطبيعية قبل لذلك معجزة لا مطلقاً بل بالنسبة إلينا وعلى هذا النحو يفعل السحرة المعجزات بقوة الشياطين ويقال إنها تفعل بمقدور خصوصية لأن كل قوة مخلوقة في العالم هي بمنزلة قوة فرد مخصوص في المدينة فإذا متى فعل الساحر شيئاً بعهد معقود مع الشيطان فكأنما يفعل ذلك بتوحي من العقود الخصوصية . وأما العدالة الإلهية فهي في العالم كله بمنزلة الشريعة العامة في المدينة ولهذا فالمسيحيون الاختيار من حيث يفعلون المعجزات بالعدالة الإلهية يقال إنهم يفعلونها بالعدالة العامة وأما المسيحيون الأشرار فيقال إنهم يفعلون المعجزات بعلامات العدالة العامة كالاستغاثة باسم المسيح أو استعمال بعض الأسرار

وعلى الثالث بأن القوات الروحانية تقدر أن تفعل ما يفعل في هذا العالم بطريقة مريبة وذلك بأن تستخدم الزرع الجسماني بواسطة الحركة المكانية وعلى الرابع بأن الملائكة وأن قدروا أن يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الطبيعة الجسمانية لا يقدر أن يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الخليفة بأسرها مما تقتضيه حقيقة المعجزة كما مر في جرم الفصل



المبحث الحادي عشر بعد المئة

في فعل الملائكة في الناس - وفيه أربعة فصول

ثم نبني النظر في فعل الملائكة في الناس وأولاً في أنهم هل يقدر أن يغيروهم بقوتهم الطبيعية وثانياً في أنهم كيف يرسلون من الله خدمتهم وثالثاً في أنهم كيف يحرسونهم أما الأول فالمبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ في أن الملاك هل يقدر أن يتوكل الإنسان - ٢ هل يقدر أن يغير عاقبته - ٣ هل يقدر أن يغير وجدانه - ٤ هل يقدر أن

يتغير حاله

الفصل الأول

في ان الملاك هل يقدر ان ينير الانسان

يُعطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان ينير الانسان لان الانسان يستير بالايمان ولهذا خص ديونيسيوس الانارة بالمعمودية التي هي سر الايمان كما في مراتب السلطة البيعية ب ٢٠ والايمان يفاض من الله مباشرة كقوليه في افسس ٢ : ٨ « انكم بالنعمة مخاضون بالايمان وذلك ليس منكم انما هو عطية الله » فاذا ليس يستير الانسان من الملاك بل من الله مباشرة

٢ وايضاً قد كتب الشارح على قوله في رو ١ « اوضحه الله لهم » مانصه « لم يساعد النطق الطبيعي فقط على ايضاح الالهيات للناس بل ان الله قد كشفها لهم بعمله » اي بالخلقة . والنطق الطبيعي والخلقة كلاهما صادر عن الله مباشرة .
فالله اذن ينير الانسان مباشرة

٣ وايضاً كل من يستير فانه يعرف استارته . والناس لا يدركون انهم يستيريون من الملائكة . فاذا لا يستيريون منهم

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس اثبت في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ان الوحي بالالهيات يبلغ الى الناس بواسطة الملائكة كما اسلفنا في مب ١٠٨ ف ٠٦ وهذا الوحي انارة كما مر في مب ١٠٦ ف ١ او مب ١٠٨ ف ٠١ فالناس اذن يستيريون بواسطة الملائكة

والجواب ان يقال لما كان ترتيب العناية الالهية قاضياً بان يخضع الادنى لفعل الاعلى كما مر في المبحث الآنف ف ١ كان الناس يستيريون بالملائكة لكونهم ادنى منهم كما ان الملائكة الادنين يستيريون بالاعلى غير ان طريقة كلنا الاستارتين متشابهة من وجه ومتباينة من وجه آخر فقد اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة التي هي كشف الحقيقة الالهية تعتبر من وجهين اي من حيث

يتأيد العقل الادنى بفعل العقل الاعلى ومن حيث يُعرض على العقل الادنى
الصور المعقولة الحاصلة عند العقل الاعلى بحيث يستطيع الادنى ادراكها وهذا
يحصل في الملائكة باشتراك الملاك الاعلى الملاك الادنى في الحقيقة الكلية القائمة
في تصوره على حسب قابلية الملاك الادنى كما مرّ في الموضع المشار اليه واما
العقل الانساني فلا يستطيع ان يعقل الحقيقة المعقولة مجردة بل هو منطوّر على
ان يعقل بالاتفات الى الصور الخيالية كما مرّ في مب ٨ ف ٧ ولهذا فالملائكة
يعرضون الحقيقة المعقولة على الناس تحت صور المحسوسات كقول ديونيسيوس في
مراتب السلطة السماوية ب ١ « لا يمكن طلوع الشعاع الا في علينا الا محتجباً
بتأثير مقدسة مختلفة » وايضاً فالعقل الانساني من حيث هو ادنى من العقل
الملكي يتأيد بفعله وبحسب هذين الوجيين تعتبر استارة الانسان من الملائكة
اذ اجيب على الاول بان الايمان يقتضي امرين اولاً ملكة العقل التي بها
يتبها لاطاعة الارادة الجانحة الى الحقيقة الالهية لان العقل يصدق بالحقيقة
الايمانية لا مقتنعاً بالبرهان بل مأموراً من الارادة « اذ ليس يؤمن احد الا
بارادته » كما قال اوغسطينوس في مقا ٢٦ في يوحنا والايمان بهذا الاعتبار مفاض
من الله وحده وثانياً عرض الحقائق الايمانية على المؤمن وهذا يحصل بالانسان
كقوله في رو ١٠: ١٧ « الايمان من السماع » لكنه يحصل اولاً بالملائكة الذين
يهم تكشف الالهيات للناس فالملائكة اذن يد في الانارة بالايمان على ان الناس
لا يستنبون من الملائكة في ما يجب الايمان به فقط بل في ما يجب فعله ايضاً
وعلى الثاني بان النطق الطبيعي الصادر عن الله مباشرة يمكن تعزيزه بالملاك
كما مرّ في مب ١٠٦ ف ١ وكذا كما كان العقل الانساني اقوى كانت الحقيقة
المعقولة المقتصة من الصور المستفادة من المخلوقات اعلى وهكذا ياعد الملاك
الانسان على ان يتأدى من المخلوقات الى معرفة الله على وجه اتم

وعلى الثالث بانه يجوز اعتبار الفعل العقلي والاثارة من وجهين اولاً من جهة الشيء المعقول وعلى هذا فكل من يعقل او يستتير يدرك انه يعقل او يستتير لادراكه ان الشيء مكشوف له وثانياً من جهة المبدأ وعلى هذا فليس كل من يعقل حقيقة يدرك ما هو العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي وكذا ليس كل من يستتير من الملاك يدرك انه مستتير منه

الفصل الثاني

في ان الملائكة هل يقدرون ان يغيروا ارادة الانسان

يُنحطُّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملائكة يقدرون ان يغيروا ارادة الانسان فقد كتب الشارح على قول الرسول في عبر ١: ٧ «الذي صنع ملائكته ارواحاً وخدامه هيب نار» ما نصه «انما هم نار لا تقادهم بالروح ولم حراقهم ردائنا» وليس يصح ذلك الا بتغييرهم الارادة . فاذا يستطيع الملائكة ان يغيروا الارادة

٢ وايضاً قد كتب يدا على قوله في متى ١٥ ما يخرج من القم الخ «ان الشيطان ليس يلقي الهواجس القبيحة بل يضرها» وقد زاد الدمشقي على ذلك انه يلقيها فقد قال في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ ان «كل شر وكل هوى قبيح فهو صادر عن الشياطين وقد اذن لهم ان يلغوا ذلك في الإنسان» فكذا اذن الملائكة الاخيار يلغون الافكار الصالحة ويضرمونها . وليس يستطيعون ذلك الا بتغيير الارادة . فهم اذن يغيرون الارادة

٣ وايضاً ان الملاك ينير عقل الانسان بواسطة الصور الخيالية كما مر في الفصل الآنف . وكما يجوز تغيير الملاك للخيال الخادم للعقل يجوز تغييره للشوق الحسي الخادم للارادة لانه ايضاً قوة ذات آله جسمية . فاذا كما ينير الملاك العقل يجوز ان يغير الارادة

لكن يعارض ذلك ان تعبير الارادة خاص بالله كقوله في ام ٢١ : ١ « قلب الملك في يد الرب فحيثما شاء يميله »

والجواب ان يقال يجوز تعبير الارادة على نحوين اولاً من الداخل وعلى هذا لما لم تكن حركة الارادة سوى ميلها الى المراتب كان تعبير الارادة خاصاً بالله واهب الطبيعة قوة هذا الميل لانه كما ان الميل الطبيعي لا يصدر الا عن واهب الطبيعة كذلك الميل الارادي لا يصدر الا عن الله الذي هو علة الارادة وثانياً من الخارج وهذا يحصل عند الملاك بطريقة واحدة اي من الخير الحاصل في تصور العقل فاذا من تسبب بتصور شيء ليشتهى على انه خير كان بهذا الاعتبار محركاً للارادة وعلى هذا فليس يقدر ان يحرك الارادة على وجه نافذ الا الله واما الملاك والانسان فانما يحركونها بوجه الاقتناع كما مر في مب ١٠٦ ف ٢٠٢ على ان هناك ايضاً طريقة اخرى تحرك بها الارادة الانسانية من الخارج فهي تحرك ايضاً من الانفعالات النفسانية المتعلقة بالشوق الحسي كما تبيل الشهوة او الغضب الارادة الى شيء وبهذا الاعتبار كانت الملائكة ايضاً من حيث يقدر ان يعيخوا هذه الانفعالات النفسانية يقدر ان يحركوا الارادة لكن ليس بالضرورة اذ لا يزال لها الخيار في قبول الانفعال النفسي او رفضه

اذا اجيب على الاول بانه انما يقال لخدام الله بشراً او ملائكة انهم يحرقون الرذائل او يضرمون الفضائل بطريق الاقتناع

وعلى الثاني بان الشياطين ليس في قدرتهم ان يلقوا الافكار بإحداثهم اياها في الداخل لان استعمال القوة المفكرة خاضع للارادة على انه يقال للشيطان مضرم الافكار من حيث يهيج الى التفكير او الى اشتها ما يفكر فيه بطريق الاقتناع او اثارة الانفعال النفسي وهذه الاثارة يسميها الدمشقي إلقاء لحدوثها في الداخل واما الافكار الصالحة فتسند الى مبدأ اعلى اي الى الله وان حصلت

بواسطة خدمة الملائكة

وعلى الثالث بان العقل الانساني ليس يقدر في الحال الحاضرة ان يتعقل ما لم يلتفت الى الصور الخيالية واما الارادة الانسانية فتقدر ان تريد شيئاً بحسب حكم العقل لا بحسب الم الشهوة الحسية فليس حكمهما سواء

الفصل الثالث

في ان الملاك هل يقدر ان يغير وجدان الانسان

يُخَطِّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يغير وجدان الانسان ففي كتاب النفس ٢ م ١٦١ «الخيال حركةٌ حاصلةٌ عن الحس بالفعل» ولو حصل بتغيير من جهة الملاك لم يحصل عن الحس بالفعل . فاذاً ينافي حقيقة الخيال الذي هو فعل القوة الوجدانية ان يحصل بتغيير من جهة الملاك ٢ وايضاً ان الصور الحاصلة في الوجدان لكونها روحانيةً في اشرف من الصور الموجودة في المادة المحسوسة . وليس في قدرة الملاك ان يرسم صوراً في المادة المحسوسة كما تقدم في البحث الآنف ف ٢ . فاذاً ليس في قدرته ان يرسم صوراً في الوجدان وهكذا ليس في قدرته ان يغيره

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ل ٣ ب ١٢ «متى خالط روح آخر جاز ان يكشف له ما يعلمه باشباحه اما ليدركه هو او ليكشفه لغيره» ويظهر ان ليس في قدرة الملاك ان يخالط الوجدان الانساني وليس في قدرة الوجدان الانساني ان يدرك ما يدركه الملاك من العقولات . فيظهر اذن ان ليس في قدرة الملاك ان يغير الوجدان

٤ وايضاً ان الانسان ينزل في الرؤيا الخيالية اشباح الاشياء منزلة الاشياء انفسها وفي هذا خداع . ويستحيل ان يتسبب الملاك الصالح بالخداع فيظهر اذن انه يستحيل ان يحدث الرؤيا الوهمية بتغييره الوجدان

لكن يعارض ذلك ان ما يظهر في الاحلام فانه يرى بالرؤيا الخيالية . والملائكة يوحون ببعض الامور في الاحلام كالملاك الذي ظهر ليوسف في الحلم على ما في متى ١ و ٢ . فاذا يقدر الملاك ان يحرك الوجدان

والجواب ان يقال ان الملاك خيراً كان او شراً يقدر بقوة طبعه ان يحرك وجدان الانسان وتحقيق ذلك انه قد مر في ف ٣ من البحث الآنف ان الطبيعة الجسمانية تقاد للملاك في حركتها المكنية فاذا ما يمكن حدوثه عن الحركة المكنية التي لبعض الاجسام خاضعة لقوة الملائكة الطبيعية . وواضح ان الرؤى الخيالية تحدث احياناً عندنا من تحريك الارواح الجسمانية والاخلاط المكني ومن ثم قال ارسطو عند تعليقه الرؤيا الحسية في كتاب النوم واليقظة ب ٣ و ٤ متى كان الحيوان نائماً ينبعث كثير من الدم الى المبدأ الحساس فتبعث معه الحركات اي الآثار الباقية من حركات المحسوسات المحفوظة في الارواح الحية وتحرك المبدأ الحساس فتحدث الرؤيا كما لو كان المبدأ الحساس يتحرك حينئذ من نفس الامور الخارجية وقد يكون ثوران الارواح والاخلاط من الشدة بحيث تحدث هذه الرؤى عند المستيقظين ايضاً كما يظهر في المنومين ببدء السرايم ومن شاكلهم فاذا كما يحدث ذلك بثوران الاخلاط الطبيعي وحياناً ايضاً بإرادة الانسان الذي يتجمل باختياره ما كان قد شعر به من قبل كذلك يجوز ان يحدث بقوة الملائكة الخير او الشرير تارة مع النية عن الحواس البدنية وتارة دونها

اذ اوجب على الاول بان مبدأ الخيال صادر عن الحس بالفعل اذ لا تقدر ان تمثل ما لا تشعر به بوجه لا باعتبار كونه ولا باعتبار بعضيته كما ليس يقدر الاكبر ان يمثل اللون على انه قد يرد على الوجدان من الصور ما يجعل فعل الحركة الخيالية يصدر عن الآثار الباقية في الداخل كما مر في جرم الفصل وعلى الثاني بان الملاك يغير الوجدان لا برسمه صورة خيالية لم تكن حاصلة

اصلاً من قبل بالحس فهو ليس يقدر ان يجعل الاكمه يتمثل الالوان بل بحركة
الارواح والاخلاط المكانية كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان ما ذُكر من مخالطة الروح الملكي للوجدان الانساني ليس
مخالطةً بالمهية بل بالاثرا الذي يحدثه في الوجدان بالطريقة المتقدمة وهو يكشف
له ما يعلمه لكن لا بالطريقة التي بها يعلمه

وعلى الرابع بان الملاك متى احدث رؤيا خيالية فقد ينير العقل ايضاً ليدرك
ما المراد بهذه الاشباح فلا يكون ثم شي من الخداع وقد لا يتراعى في الوجدان
بفعل الملاك الا اشباح الاشياء فقط وليس يحصل مع ذلك حثث خداع منه
بل من نقص عقل من تراءت له تلك الاشباح كما ان المسيح لم يكن سبياً للخداع
في ذكره للجموع اموراً كثيرة بالامثال دون ان يفسرها لهم

الفصل الرابع

في ان الملاك هل يقدر ان يغير الحس الانساني

يُتَظَنُّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يغير الحس الانساني
لان الفعل الحسي هو فعل الحيوية وفعل الحيوية ليس يصدر عن مبدأ خارجي
فاذا تمتع صدور الفعل الحسي عن الملاك

٢ وايضاً ان القوة الحسية اشرف من القوة الغاذية . ويظهر ان الملاك ليس
يقدر ان يغير القوة الغاذية كما ليس يقدر ان يغير سواها من الصور الطبيعية .
فاذا ليس يقدر ايضاً ان يغير القوة الحسية

٣ وايضاً ان الحس يتحرك طبعاً من المحسوس . ونيس في قدرة الملاك ان يغير
ترتيب الطبيعة كما مر في مب ١١٠ ف ٤ . فاذا ليس في قدرته ان يغير الحس
بل انما يتغير الحس من المحسوس

لكن يعارض ذلك ان الملاكين اللذين قلبا سدوم « ضربا اهلها بالعمى حتى

عجزوا عن ان يجدوا الباب « كما في تك ١٩ : ١١ ومثل ذلك ورد في ٤ ملوك ٦
عن الاراميين الذين سار بهم اليشاع الى السامرة
والجواب ان يقال ان الحس يتغير على نحوين من الخارج كما اذا تغير من
المحسوس ومن الداخل فانا نجد الحس يتغير عند ثوران الارواح والاخلاط فان
لسان المريض لا تملأه بالصفراء يجد كل شيء مرّاً وقس عليه سائر الشاعر .
وبكلا النحويين يقدر الملاك ان يغير الحس الانساني بقوته الطبيعية فهو يقدر ان
يعرض على الحس محسوساً خارجياً متكوّناً من الطبيعة او محدثاً منه كما يفعل
عند اتخاذه جسماً على ما مرّ في مب ٥١ ف ٢ وكذا يقدر ايضاً ان يثير في
الداخل الارواح والاخلاط التي منها يتغير الحس الى حالات مختلفة كما مرّ في
الفصل الآنف

اذا اُجيب على الاول بانه يتمتع وجود مبدأ الفعل الحسي دون المبدأ الداخلي
الذي هو القوة الحسية غير انه يجوز ان يتحرك ذلك المبدأ الداخلي من الخارج
على انحاء شتى كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الملاك يقدر ان يتوسل باثارة الارواح والاخلاط في
الداخل الى تغيير فعل القوة الفاذية وكذا ايضاً الى تغيير فعل القوة الشوقية
والحسية وكل قوة ذات آلة جسمانية

وعلى الثالث بان فعل شيء على خلاف ترتيب الخليقة باسرها غير مقدور
للملاك واما فعل شيء على خلاف ترتيب طبيعة جزئية فمقدور له اذ ليس خاضعاً
لمثل هذا الترتيب وهكذا يقدر ان يغير الحس بطريقة مخصوصة على خلاف
الطريقة العامة



البحث الثاني عشر بعد المئة

في رسالة الملائكة - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الملائكة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل يرسل بعض الملائكة للخدمة - ٢ هل يرسل جميعهم - ٣ في ان الذين يرسلون هل هم وقوف بين يديه تعالى - ٤ في انهم من اية مراتب يرسلون

الفصل الاول

في ان الملائكة هل يرسلون للخدمة

يُنحط الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا يرسلون للخدمة فان كل رسالة انما تكون الى مكان معين . والافعال العقلية لا تعين مكاناً لان العقل يجرّد عن المكان والزمان . فاذا لما كانت الافعال الملكية عقلية يظهر ان الملائكة لا يرسلون ليفعلوا افعالهم

٢ وايضاً ان سماء عليين مكان خاص بشرف الملائكة فلو ارسلوا للخدمة لفقدوا شيئاً من شرفهم في ما يظهر وهذا محال

٣ وايضاً ان الشواغل الخارجية عاتقة عن التأمل في الحكمة ومن ثم قيل في

سي ٣٨ : ٢٥ « القليل الاشتغال يحصل على الحكمة » فلو ارسل بعض الملائكة

لقضاء الخدم الخارجية لعاقم ذلك في ما يظهر عن التأمل . وسعادتهم كلها قائمة

بالتأمل في الله . فلو ارسلوا لفقدوا شيئاً من سعادتهم وهذا محال

٤ وايضاً ان الخدمة من شأن الادنى ولذا قيل في لو ٢٢ : ٢٧ « من اكبر

التي ؟ ام الذي يخدم اليس التي » والملائكة اعظم منا في رتبة الطبيعة فاذا

لا يرسلون لخدمتنا

لكن يعارض ذلك قوله في خر ٢٣ : ٢٠ « ها انا ذا مرسل ملاكي امامك »

والجواب ان يقال يتضح مما مرّ في مب ١٠٨ ف ٦ ان بعض الملائكة يرسلون من الله للخدمة فقد تقدم في مب ٤٣ ف ١ عند الكلام على رسالة الاقانيم الالهية انه انما يقال مرسل لمن يصدر بنحو ما عن آخر ليتدىء ان يوجد حيث لم يكن من قبل او حيث كان من قبل ولكن على حال اخرى فيقال ان الابن او الروح القدس يرسل باعتبار صدورهم عن الاب بالاصل ويتدىء ان يوجد على حال جديدة اي بالنعمة او الطيعة المتخذة حيث كان قبلاً بحضور الالهية اذ من خاصية الله ان يوجد في كل مكان لانه لما كان الفاعل الكلي كانت قدرته تتعلق بجميع الموجودات فكان موجوداً في جميع الاشياء كما مرّ في مب ٨ ف ١٠ على ان الملاك لكونه فاعلاً جزئياً لا تتعلق قدرته بمجموع الكائنات بل اذا تعلقت باحدها لم تتعلق بالآخر ومن ثمة اذا وجد في مكان لم يوجد في آخر وواضح مما تقدم في مب ١١٠ ف ١ ان الملائكة موكلون بتدبير الخليقة الجسمية فاذا متى وجب فعل شيء يتعلق بخلقة جسمية بواسطة الملائكة تعلقت قدرة الملاك من جديد بذلك الجسم فابتدأ ان يوجد هناك من جديد وهذا كله يحدث بامر الله فيلزم اذن مما تقدم ان الملاك يرسل من الله الا ان ما يفعله الملاك المرسل يصدر عن الله على انه المبدأ الاول الذي بامره وسلطانه يفعل الملائكة ويرجع اليه تعالى على انه الغاية القصوى وهو يفعل ذلك بوجه الخدمة لانه الخادم بمنزلة آلة عاقلة والآلة تتحرك من آخر وتوجه فعلها الى آخر ومن ثمة كانت افعال الملائكة تسمى خدماً ويقال انهم يرسلون للخدمة اذ اُجيب على الاول بان فعلاً يقال له عقلي بمعنىين اولاً بمعنى كونه مستقراً في العقل كالتأمل وهذا الفعل ليس يعين لنفسه مكاناً حتى ان اوغسطينوس قال في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «ونحن ايضاً من حيث ندرك بالعقل امراً ازيلاً لا نكون في هذا العالم» وثانياً بمعنى كونه مرتباً ومأموراً به من العقل وواضح ان

الافعال العقلية بهذا المعنى قد تعين احياناً امكناً لانفسها
وعلى الثاني بان اختصاص سماء عليين بشرف الملائكة انما هو بحسب نوع
من اللياقة اذ يلين ان يُخصَّصَ اعلى الاجرام بالطبيعة التي هي فوق جميع الاجرام
الا ان الملاك ليس يستفيد من عليين شيئاً من الشرف فمتى لم يكن موجوداً فيه
بالفعل لا يفقد شيئاً من شرفه كما ليس يفقد الملك شيئاً من شرفه متى لم يكن
مستوياً بالفعل على العرش الملكي اللائق بشرفه

وعلى الثالث بان الانشغال الخارجي عندنا يعوق عن صفاء التأمل لانا نُقِلُّ
على الفعل بالقوى الحسية التي يعوق اشتداد افعالها افعال القوة العقلية واما
الملاك فانه بالفعل العقلي وحده يرتب افعاله الخارجية فلم تكن افعاله الخارجية
عائقة عن تأمله في شيء لانه متى كان احد الفعلين قاعدة وعلة للآخر فلا
يعوق احدهما الآخر بل يساعده ولهذا قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ ب ٢
« متى خرج الملائكة الى خارج لا يفقدون لذة التأمل الداخل »

وعلى الرابع بان الملائكة يخدمون في افعالهم الخارجية اولاً الله وثانياً ايانا ليس لانا
اعلى منهم على وجه الاطلاق بل لان كل انسان او ملاك باعتبار صيرورته مع
الله واحداً بالروح لاتصاله به هو اعلى من كل خليفة ومن ثم قال الرسول في
فيلبي ٢ : ٣ « فليحسب كل منكم صاحبه افضل منه »

الفصل الثاني

هل يرسل جميع الملائكة للخدمة

يُنْتَظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة يرسلون للخدمة فقد قال
الرسول في عبرا ١ : ١٤ « جميعهم ارواحٌ خادمة ترسل للخدمة »

٢ وايضاً ان اعلى المراتب مرتبة السروفين كما يتضح مما تقدم في م ١٠٨
ف ٦ وقد ارسل احد السروفين ليظهر شفتي النبي كما في اش ٦ فأولى اذن

ان يرسل من دونهم من الملائكة
٣ وايضاً ان الاقانيم الالهية بمجاورة جميع مراتب الملائكة بغير تناوب وهي
ترسل . فاول اذن ان يرسل جميع الملائكة الاعلى
٤ وايضاً لو كان الملائكة الاعلون لا يرسلون للخدمة الخارجية لم يكن ذلك
الا لانهم يقضون الخدم الالهية بواسطة الملائكة الادنين . ولما كان بين كل
ملك وملك تفاوت كما مر في مب ١٠٨ ف ٣ كان دون كل ملك ملك آخر
ما عدا الملك الاخير فيلزم ان لا يرسل للخدمة الا الملك الاخير وهذا مناف
لقوله في دانيال ١٠: ٢ «تخدمه الوف الوف»
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٢٤ على الانجيل مستشهداً بـ
ديونيسيوس « الاجواق العالية لا تشمل اصلاً الخدمة الخارجية »
والجواب ان يقال يتضح مما مر في مب ١١٠ ف ١ ان ترتب العناية الالهية
قضى بتدبير الادنى بالاعلى ليس عند الملائكة فقط بل عند سائر الكائنات ايضاً
على ان الله قد يسمع بالعدل عن هذا الترتيب في الامور الجسمانية الى ترتيب
اعلى اي باعتبار ما يوافق اظهار النعمة فيكون قد نول بنفسه ابراء الإكه وبعث
لعازر دون شيء من افعال الاجرام السماوية وكذا الملائكة الاخيار والاشرار
ايضاً يستطيعون ان يفعلوا شيئاً في هذه الاجسام المشاهدة من دون فعل
الاجرام السماوية كعقد سحب مطر ونحو ذلك ولا يشك أحد في ان الله
يستطيع ان يوحى الى الناس بعض الامور مباشرة دون توسط الملائكة وأن الملائكة
الاعلى يستطيعون ذلك دون توسط الملائكة الادنين وبهذا الاعتبار صار
بعض الى انه باعتبار الشريعة العامة لا يرسل الملائكة الاعلون بل الادنون
فقط ولكن قد يرسل الاعلون ايضاً بأذن الهي مخصوص على ان هذا القول
بعيد عن الصواب في ما يظهر لان ترتب الملائكة يعتبر بحسب مواهب النعمة

وليس فوق ترتيب النعمة ترتيب آخر فيعدل عنه اليه كما يعدل عن ترتيب الطبيعة الى ترتيب النعمة ويجب ان يعتبر ايضاً ان ترتيب الطبيعة يعدل عنه عند فعل المعجزات لاجل تقرير الايمان الذي لا يفيد فيه شيئاً العدول عن الترتيب الملكي لتعذر معرفتنا به. وايضاً فليس من الخدم الالهية ما هو من العظم بحيث يتعذر قضاؤه بواسطة المراتب السافلة ومن ثم قال غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره «الذين يخبرون بالعظائم يقال لهم رؤساء ملائكة ولذلك ارسل جبرائيل رئيس الملائكة الى مريم العذراء» مع ان هذا كان اعظم الخدم الالهية كافة ولهذا يجب ان يوافق مطلقاً على قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب «لا يرسل الملائكة الا علون اصلاً للخدمة الخارجية»

اذ اوجب على الاول بانه كما ان بعض رسالات الاقانيم الالهية مرتبة تتعلق بالخليقة الجسمية وبعضها غير مرتبة تحصل باعتبار بعض الآثار الروحانية كذلك بعض رسالات الملائكة يقال لها خارجية وهي ما كان الغرض منها تأدية خدمة تتعلق بالجسمانيات وباعتبار هذا النوع من الرسالة ليس يرسل جميع الملائكة ومنها داخلية باعتبار بعض الآثار العقلية اي من حيث ينير ملاك ملاكاً وباعتبار هذا النوع من الرسالة يرسل جميع الملائكة - او يقال ان مراد الرسول بذلك اثبات كون المسيح اعظم من الملائكة الذين بهم اعطيت الشريعة دلالة على فضل الشريعة الجديدة على الشريعة العتيقة وهكذا ليس يجب حمله الا على ملائكة الخدمة الذين بهم اعطيت الشريعة

وعلى الثاني بان مذهب ديونيسيوس على ما في الموضع المتقدم ذكره ان الملاك الذي ارسل لتطهير شفتي النبي كان من الملائكة الالدين وانما قيل له سروف اي محرق بالاشتراك لانه كان اتى ليحرق شفتي النبي - او يقال ان الملائكة الاعلى يذلون المواهب الخاصة التي يسمون منها بواسطة الملائكة الالدين فيكون قوله

ان احد السروفين طهر بالنار شفقي النبي ليس لانه فعل ذلك بنفسه مباشرة بل لان ملاكا ادى فعله بقوة كما يُسند حلُّ احد الناس الى البابا وان فعل ذلك بواسطة آخر

وعلى الثالث بان الاقانيم الالهية لا ترسل للخدمة بل انما تطلق عليها الرسالة بالاشتراك كما يتضح مما مر في جرم الفصل وفي مب ٤٣

وعلى الرابع بان في الخدم الالهية درجات مختلفة فلامانع من ان يرسل مباشرة الخدم ملائكة متفاوتون ايضا بحيث يرسل الاعلوف للخدم العالية والادنون للخدم السافلة

الفصل الثالث

هل جميع الملائكة الذين يرسلون يقفون بين يدي الله

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الذين يرسلون يقفون ايضا بين يدي الله فقد قال غريغوريوس في خطب ٣٤ على الانجيل « فالملائكة اذن يرسلون ويقفون بين يدي الله لانه اذا كان الروح الملكي محصورا فليس الروح الاعظم الذي هو الله محصورا »

٢ وايضا ان ملاك طوريا ارسل للخدمة وقد قال في طو ١٢ : ١٥ « انا هو رافائيل الملاك احد السبعة الواقفين امام الله » فاذا الملائكة الذين يرسلون يقفون بين يدي الله

٣ وايضا كل ملاك سعيد فهو اقرب الى الله من الشيطان . والشيطان يقف بين يدي الله كقوله في ايوب ١ : ٦ « لما وقف بنو الله امام الرب قام الشيطان ايضا بينهم » فاذا اولى ان يقف بين يديه تعالى الملائكة الذين يرسلون للخدمة ٤ لو كان الملائكة الادنون لا يقفون بين يدي الله لم يكن ذلك الا لانهم لا يتلقون الانارات الالهية مباشرة بل بواسطة الملائكة الاعلن . على ان كلا

من الملائكة يتلقى الانارات الالهية بواسطة ملائكة اعلى ما عدا اعلى الجميع فيلزم اذن ان ليس يقف بين يدي الله الا الملاك الاعلى فقط وهذا منافي لقوله في دا ١٠ : ٧ « تخدمه الوف الوف وتقف بين يديه ربوات ربوات » فاذا الذين يرسلون ايضا يقفون بين يدي الله

لكن يعارض ذلك ما قاله غريغوريوس في اديياته ك ١٧ ب ٩ عند كلامه على قوله في ايرب ٢٥ : هل من عدد لجنوده : ونصه « تقف بين يدي الله تلك القوات التي لا تخرج لا لبلاغ الناس بعض الامور » فاذا اولئك الذين يرسلون للخدمة لا يقفون بين يدي الله

والجواب ان يقال يجعل الملائكة قسمين وقوقا وخداما على مثال الذين يتصلون بخدمة احد الملوك فان منهم من يقف دائما بين يديه ويتلقى اوامره مباشرة ومنهم من تبلغ اليه الاوامر الملكية بواسطة الوقوف بين يديه كمن يتولى ادارة المدن وهؤلاء يقال لهم خدام لا وقوف . وعلى هذا يجب ان يعتبر ان جميع الملائكة يرون الذات الالهية مباشرة ومن ثم قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ ب ٢ « الذين يرسلون للخدمة الخارجية لاجل خلاصنا يستطيعون دائما ان يقفوا بين يدي الله ويروا وجه الآب » الا انه ليس يستطيع جميع الملائكة ان يدركوا غوامض الاسرار الالهية في ضياء الذات الالهية بل انما يدركها الاعلون فقط وبهم تكشف للادينين . وبهذا الاعتبار كانت الوقوف خاصا بالملائكة الاعلين ذوي الطبقة الاولى المخصوصة بالاستارة من الله مباشرة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والاعتراض الثاني اللذين ينهضان باعتبار الضرب الاول من الوقوف بين يدي الله واجيب على الثالث بانه لم يقل ان الشيطان وقف بين يدي الله بل انه قام

بين الواقفين لانه «وان فقد السعادة لم يفقد مع ذلك الطبيعة المائلة للملائكة»
كما قال غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٢

وعلى الرابع بان جميع الواقفين بين يدي الله يرون بعض الاشياء مباشرة
في ضياء النيات الالهية ولهذا يقال ان الطبقة الأولى كلها مخصوصة بالاستشارة
من الله مباشرة غير ان الاعلى منهم يدركون أكثر مما يدركه الادنون وينرون
فيه الآخرين كما ان بعض الوقوف بين يدي الملك يعلم من اسرارهم أكثر مما
يعلمه البعض الآخر

الفصل الرابع

هل يرسل جميع ملائكة الطبقة الثانية

يُخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع ملائكة الطبقة الثانية يرسلون
لان الملائكة كلهم اما يقفون بين يدي الله او يخدمونه كما في دانيال ٠٧ وملائكة
الطبقة الثانية لا يقفون بين يدي الله لانهم يستنبطون بملائكة الطبقة الأولى كما
قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ فاذا جميع ملائكة الطبقة
الثانية يرسلون للخدمة

٢ وايضاً قال غريغوريوس في ادياته ك ١٧ ب ٩ «الذين يخدمون الله
أكثر من الذين يقفون بين يديه» ولو كان ملائكة الطبقة الثانية لا يرسلون
جميعاً للخدمة لم يكن ذلك صحيحاً ٠ فاذا جميع ملائكة الطبقة الثانية يرسلون
للخدمة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره «السيادات
اجل من ان تكون خاضعة بوجه من الوجوه» والرسالة للخدمة من فيل الخاضع
فاذا لا ترسل السيادات للخدمة
والجواب ان يقال ان الرسالة للخدمة الخارجية تليق حقيقة بالملك من

حيث يفعل بامر الله ما يتعلق بمخلقة جسمانية على ما مر في ف ١ وهذا راجع الى قضاء الخدمة الالهية - وخاصيات الملائكة تظهر من اسمائهم كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧ و ٨ ومن ثم انما يرسل للخدمة الخارجية ملائكة تلك المراتب البالة اسماءها على شيء من الانفاذ واسم السادات ليس يدل على شيء من الانفاذ بل على تدبير ما يجب انفاذه والامر به فقط لكن اسماء المراتب السفلى تدل على شيء من الانفاذ فان اسمي الملائكة وروساء الملائكة موضوعان من معنى الابلاغ واسمي القوات والسلاطين يتضمنان نسبة الى فعل ما ومن شأن الرئيس ايضاً ان يكون المتقدم بين العاملين كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل وعلى هذا فالرسالة للخدمة الخارجية خاصة بهذه المراتب الخمس لا بالمراتب الاربع العالية

اذ اوجب على الاول بان السادات تُعد بين الملائكة الخادمين لا بمعنى انهم منفذون الخدمة بل بمعنى انهم مدبرون وامرون بما يجب ان يفعله آخرون كالمهندسين الذين لا يفعلون بيدهم شيئاً بل يدبرون ويأمرن بما يجب ان يفعله غيرهم

وعلى الثاني بان عدد الوقوف بين يدي الله والخدام يجوز فيه اعتباران فقد قال غريغوريوس ان الخدام اكثر من الوقوف لانه لم يحمل قوله «تخدمه» الوقوف» على معنى التضعيف بل على معنى التبويض فهو بمثابة قوله الوقوف من عدد الالوف فيكون عدد الخدام غير محصور دلالة على زيادته بخلاف عدد الوقوف فانه محصور لقوله بعد ذلك «ويقف بين يديه ربوات ربوات» وهذا يتشبه على اعتبار الافلاطونيين الذين كانوا يقولون كلما كانت بعض الاشياء اقرب الى المبدأ الاول الواحد كانت اقل عدداً كما انه كلما كان العدد اقرب الى الوحدة كان اقل وهذا القول صحيح باعتبار عدد المراتب لان مراتب الخدام

سِتٍّ ومراتب الوقوف ثلاث . واما ديونيسيوس فقد قال في مراتب السلطة السماوية ب ١٤ ان كثرة الملائكة مجاوزة لكل كثرة مادية بمعنى انه كما ان الاجرام العالية مجاوزة في عظمها الاجرام السافلة الى ما يكاد يخرج عن حد الاستقصاء كذلك الطبائع العالية المجردة مجاوزة في كثرتها جميع الطبائع الجسمية لان الافضل يقصده الله قصداً اخص ويجعله في عدد اوفر وعلى هذا يكون الوقوف اكثر من الخدام لكونهم اعلى منهم وبهذا الاعتبار يُحمل قوله « الوفاء الوفاء » على معنى التضعيف فيكون بمثابة قوله الوفاء متكررة الوفاء مراتب ولما كانت مئة عشرة ألفاً فلو قيل مئات ربوات لدل ذلك على ان عدد الوقوف مساوٍ لعدد الخدام ولكنه قيل « ربوات ربوات » فدل ذلك على ان عدد الوقوف اوفر كثيراً من عدد الخدام وليس المراد مع ذلك من هذا العدد ان عدد الملائكة على قدره فقط بل هو اعظم من ذلك جداً لمجاوزته كل كثرة مادية وهذا يدل عليه مضاعفة الاعداد الكبرى اي العشرات والمئات والالوف قاله ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره

المبحث الثالث عشر بعد المئة

في حراسة الملائكة الاخيار - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في حراسة الملائكة الاخيار وعاربة الملائكة الاشرار والبحث في الاول يدور على ثمانية مسائل - ١ هل يحرس الملائكة الناس - ٢ هل يرقل بكل انسان ملاك يحرسه - ٣ هل الحراسة خاصة بادنى المراتب الملكية فقط - ٤ هل يلحق بكل انسان ان يكون له ملاك حارس - ٥ متى تبدي حراسة الملاك للانسان - ٦ في ان الملاك هل يحرس الانسان دائماً - ٧ هل يوله هلاك المحروس - ٨ هل يختص الملائكة بسبب الحراسة

الفصل الأول

في ان الملائكة هل يحرسون الناس

يُخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا يحرسون الناس اذا انما يُوكَّل الحراس ببعض لانهم لا يقدرّون او لا يعرفون ان يحرسوا انفسهم كالاطفال والمرضى . والانسان يقدر باختياره ان يحرس نفسه ويعرف ذلك بمعرفته الطبيعية للشريعة الطبيعية . فاذا ليس يحرس الملاك الانسان

٢ وايضاً حيث تكون حراسة اقوى فليس في حراسة اضعف فائدة في ما يظهر . والله يحرس الناس كقوله في مز ١٢٠ : ٤ « ان حارس اسرائيل لا يؤمن ولا ينام » فاذا لا حاجة الى حراسة الملاك للانسان

٣ وايضاً ان هلاك المحروس يُعْلَل باهمال الحارس ومن ثمة قيل لبعضهم في ٣ ملوك ٢٠ : ٣٩ « احرس هذا الرجل وان اقلت منك تكون نفسك بدلاً من نفسه » وفي كل يوم يهلك كثير من الناس بسقوطهم في الخطيئة مع قدرة الملائكة على مساعدتهم اما بالتجلي لهم على وجه محسوس او بفعل المعجزات او بما يشبه ذلك فلو كان الملائكة موكلين بحراسة الناس لكانوا مهملين ما يجب عليهم وهذا بين البطلان . فاذا ليس الملائكة حراساً للناس

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٠ : ١١ « اوصى ملائكته بك ليحرسوك في جميع طرقك »

والجواب ان يقال ان العناية الالهية قضت في جميع الاشياء بان المتحركات والمتغيرات تُحرَّك وتُدبَّر بما ليس متحركاً وما ليس متغيراً كما تحرك وتدبَّر جميع الجسمانيات بالجواهر الروحانية والغير المتحركة والاجرام السفلية بالاجرام العلوية الغير المتغيرة في جوهرها بل نحن ايضاً تدبَّر في النتائج التي تقدر ان نرى فيها

أراء مختلفة بالمبادئ المقررة عندنا على وجه راهن. وواضح أن معرفة الانسان
وميله في اعماله يجوز ان يتغيرا على انحاء متكررة وبعثدا عن سنن الخير ولذا
وجب أن يوكل الملائكة بحراسة الناس فيتدبر الناس ويتحركوا بهم الى الخير
إذا اجيب على الأول بان الانسان يقدر باختياره ان يجنب الشر اجتناباً
يسيراً لكن لا اجتناباً كافياً فان اهواء نفسه المتكررة تضعف ميله الى الخير
وكذا المعرفة الاجمالية للشريعة الطبيعية المرسومة في الانسان طبعاً تسد دال الانسان
قليلاً نحو الخير لكن لا تسديداً كافياً فقد يعرض للانسان ان يخطئ على انحاء
متكررة في تطبيقه مبادئ الشرع الكلية على الاعمال الجزئية ومن ثم قيل في
حك ٩: ١٤ « افكار البشر ذات احماس وبصائرنا غير واضحة » ولهذا كان الانسان
في حاجة الى حراسة الملاك

وعلى الثاني بان فعل الخير يقتضي امرين احدهما ميل الارادة الى الخير
وهذا يحصل عندنا بملكة الفضيلة الخلقية والثاني ان يجد العقل طريقاً ملائمة
لتكميل خير الفضيلة وهذا قد جعله الفيلسوف الى الفطنة كما في الخلقيات
ك ١٠ ب ٨ وك ٦ ب ١٢. فانه باعتبار الاول يحرس الانسان مباشرة بايتائه اياه
النعمة والفضائل وباعتبار الثاني يحرسه من حيث هو المدبر الكلي الذي يبلغ
تديره اليه بواسطة الملائكة كما مر في مب ١١ ف ١

وعلى الثالث بان الناس كما يعرضون عن غريزة الخير بسبب شهوة الخطيئة
كذلك يعرضون عن ارشاد الملائكة الاخيار الذي يحصل لهم على وجه
غير مرئي بانارة الملائكة اياهم لفعل الخير فاذا ليس يجب تعليل هلاك الناس
باهمال الملائكة بل بشرية الناس واما تجليهم احياناً للناس على وجه مرئي
بخلاف الشريعة العامة فهو من نعمة الهية خاصة على حد فعل المعجزات ايضاً
بخلاف ترتيب الطبيعة

الفصل الثاني

هل لكل انسان ملاك يحرسه

يُنْخَطِى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس لكل انسان ملاك يحرسه فان الملاك أقدر من الانسان . وان انساناً واحداً اليكبي لحراسة كثير من الناس . فإذا أولى ان يقدر ملاك واحد على حراسة كثير من الناس

٢ وايضاً ان الاعلى يوجه الأدنى الى الله بالاطوسط كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة انيحية ب ٣ ولما كانت جميع الملائكة متفاوتة كما مر في مب ١٠٨ ف ٣ كان ملاك واحد فقط مباشراً للناس دون توسط ملاك آخر . فإذا انما يحرس الناس مباشرة ملاك واحد فقط

٣ وايضاً ان الملائكة الاعظمين يُفَوَّض اليهم الوظائف العظمى وليست حراسة احد الناس وظيفته اعظم من حراسة الآخر لتساوي الناس جميعاً في الطبيعة فإذا لما كان جميع الملائكة متفاوتين في درجاتهم كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٥ يظهر ان ليس لكل انسان ملاك يحرسه

لكن يعارض ذلك ان ايرونيوس كتب في شرحه قول متى ١٨ ان ملائكتهم في السموات الآية ما نصه « ان النفوس البشرية لحي من عظم الشرف بحيث ان لكل منها ملاكاً موكلًا بحراستها منذ ولادتها »

والجواب ان يقال لكل انسان ملاكاً موكلًا بحراسته وتحقيقه ان حراسة الملائكة نوع من انفاذ عناية الله بالناس وعناية الله بالناس مختلفة عنها بسائر المخلوقات الفاسدة لاختلاف نسبة الناس وسائر المخلوقات الفاسدة الى عدم الفساد فان الناس ليسوا منزهين عن الفساد في نوعهم فقط بل في صور افرادهم ايضاً اي في نفوسهم الناطقة وهذا ممتنع في سائر الفاسدات . وواضح ان عناية الله تتعلق اصالةً بالباقيات واما الفانيات فانما تتعلق بها من حيث توجيهها الى

الباقيات فنسبتها اذا الى كل فرد من الناس كنسبتها الى كل جنس او نوع من الفاسدات وقد صار غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل الى ان لكل جنس من الكائنات مرتبة موكلة به فالسلاطين مثلاً موكلة بطرد الشياطين والقوات موكلة بفعل المعجزات في الامور الجسمية ويحتمل ان يكون لكل نوع ملاك من ملائكة رتبة واحدة موكل به فاذا من مقتضى الصواب ايضاً ان يكون لكل انسان ملاك موكل بمجراسته

اذا اجيب على الاول بان الانسان يُحرس على نحوين احدهما من حيث هو فرد وبهذا الاعتبار يجب للانسان الواحد حارس بل ربما وكّل به حراس والثاني من حيث هو جزء مجتمع ما وبهذا الاعتبار يُوكّل بحراسة المجتمع كله انسان واحد يكون من شأنه ان يعنى بما يتعلق بكل فرد بالنسبة الى المجتمع كله كالاعمال الخارجة التي يترتب عليها بيان الآخرين او معترتهم والملائكة تُوكّل بحراسة الناس حتى في المحجوبات والخفايا المتعلقة بخلاص كل منهم في نفسه فاذا لكل انسان ملاك موكل بمجراسته

وعلى الثاني بان من الاشياء ما يستنير فيه من الله مباشرة جميع ملائكة الطبقة الاولى كما مر في البحث الآنف ٣ ومنها ما يستنير فيه من الله مباشرة الاعلون منهم فقط وهم يكشفونه للادنين وكذا يقال في المراتب السافلة ايضاً فمن الاشياء ما يستنير فيه الملاك الادنى من الملاك الاعلى ومنها ما يستنير فيه من اقرب من فوقه اليه فاذا يجوز ايضاً ان يبر احد الملائكة الانسان مباشرة وان كان دونه ملائكة يستنرون منه

وعلى الثالث بان الناس وان تساووا في الطبيعة لكن فيهم شيئاً من التفاوت من حيث يساق بالعناية الالهية بعضهم الى غاية اعظم وبعضهم الى غاية احقر كقوله في نبي ٣٣ : ١٢ « الرب ميز بينهم بسعة علم فمنهم من باركه

واعلاه... ومنهم من لعه وخفضه» وهكذا تكون حراسة انسان وظيفة اعظم من حراسة آخر

الفضل الثالث

في ان حراسة الناس هل هي خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان حراسة الناس ليست خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط فقد قال الذهبي النعم في خط ٦٠ على متى ليس المراد في قوله ان ملائكتهم في السماوات الآية مطلق الملائكة بل الملائكة الاعلى . فاذا الملائكة الاعلى يحرسون الناس

٢ وايضاً قال الرسول في عبر ١٤:١ ان الملائكة «يُرسكون للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص» وهذا يظهر منه ان الغرض من رسالة الملائكة حراسة الناس . وقد مر في البحث الآنف ف ٤ ان مراتب خمساً تُرسَل للخدمة الخارجة . فاذا جميع ملائكة هذه المراتب الخمس لتولى حراسة الناس ٣ وايضاً ان اعظم شيء ضرورة لحراسة الانسان في ما يظهر هو طرد الشياطين وهو اخص شيء بالسلطين كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل وفعل المعجزات وهو خاص بالقوات فاذا لتولى هاتان المرتبتان الحراسة وليست خاصة بالمرتبة السفلى فقط

لكن يعارض ذلك ان حراسة البشر تُخص في مز ١١٠ بالملائكة الذين مرتبتهم ادنى المراتب كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ والجواب ان يقال ان حراسة الانسان ضربان كما مر في الفصل الآنف احدهما جزئية من حيث ان لكل انسان ملاكاً يتولى حراسته وهذه خاصة بادنى المراتب الملكية التي من شأنها ابلاغ الامور الحقية على ما قال غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره واحقرشي في وظائف الملائكة العناية بما يرجع الى

خلاص الانسان الفرد . والثانية كلية وهي متكررة بحسب اختلاف المراتب
لانه كلما كان الفاعل اعم كان اعلى وعلى هذا فحراسة الجماعة البشرية الى مرتبة
الرؤساء او رؤساء الملائكة ومن ثمَّ يقال لميخائيل الذي نسميه رئيس الملائكة
احد الرؤساء كما في دا ١٠ وحراسة جميع الطبائع الجسمية ايضاً الى القوات
وحراسة الشياطين ايضاً الى السلاطين وحراسة الارواح الخيرة ايضاً الى
الرؤساء او السادات على ما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل
اذا اجيب على الاول بانه يُحتمل ان يكون مراد الذهبي القم في قوله
المورد الملائكة الاعلى من ادنى المراتب الملكية لان في كل مرتبة اوائل واواسط
واواخر كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ويُحتمل ان يكون
الملائكة الاعلى موكّلتين بحراسة المنتخبين من الله لدرجة من المجد اعلى
وعلى الثاني بان ليس جميع الملائكة الذين يُرسلون موكّلتين بحراسة كل
انسان بل بعض المراتب موكلة بالحراسة الكلية على تفاوت في الاكثر والاقل
كما مرّ قريباً

وعلى الثالث بان الملائكة الادنين ايضاً يمارسون وظائف الاعلى من
حيث يشتركون في شيء من مواهبهم ونسبتهم اليهم كنسبة منفذي قدرتهم وبهذا
الاعتبار يقدر جميع ملائكة المرتبة السفلى ايضاً ان يطردوا الشياطين ويقبلوا
المحجرات

الفصل الرابع

في انه هل لجميع الناس ملائكة حارسه

يُنحطّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس لجميع الناس ملائكة حارسه فقد
قبل عن المسيح في فيلبي ٢ : ٧ « صائراً في شبه البشر وموجوداً كبشر في
الهيئة » فلو كان لجميع الناس ملائكة حارسه لكان للمسيح ايضاً ملاك حارس

وهذا غير لائق في ما يظهر لان المسيح اعظم من جميع الملائكة فاذا ليس لجميع الناس ملائكة حارسه

٢ وايضاً ان آدم كان اول البشر كافة . وهو لم يكن محل لحراسة ملائكة له في حال البراة على الاقل اذ لم يكن في تلك الحال محفوقاً بشيء من الاخطار . فاذا ليس يتولى الملائكة حراسة جميع الناس

٣ وايضاً ان الغرض من حراسة الملائكة للناس هو ابلاغهم الحياة الخالدة وحضهم على احسان العمل وكفايتهم شروثبات الشياطين . والناس المعلوم هلاكهم بعلم سابق لن يبلغوا الحياة الخالدة والكفرة وان عملوا الخير احياناً لكنهم لا يحسنون عمله اذ لا يعملونه بنية مستقيمة فان الايمان هو قوام النية كما قال اوغسطينوس في مقدمته على مز ٣١ ومجيء المسيح الدجال سيكون بعمل الشيطان كما في ٢ تس ٢ . فاذا ليس لجميع الناس ملائكة حارسه

لكن يعارض ذلك قول ايروديمس الموردي في معارضة الفصل الثاني من هذا البحث وهو ان لكل نفس ملاكاً موكللاً بحراستها

والجواب ان يقال ان مثل الانسان في هذه العاجلة مثل مسافر في سبيل الى وطنه وهو في هذا السبيل محفوف باخطار داخلية وخارجية كقوله في مز ١٤١ : « أَخْتَوِ لِي نَجْواً فِي الطَّرِيقِ الَّذِي كُنْتُ سَالِكاً فِيهِ » وكما يوكل بالناس السالكين في سبيل غير مأموني من يحرضهم كذلك يوكل بكل انسان ما دام مسافراً ملاك حارس ومتى اتم السبيل فارقه الملاك الحارس ورافقه في السماء ملاك مشارك له في ملك النعيم وفي جهنم شيطان معذب

اذا اجيب على الاول بان المسيح باعتبار كونه انساناً كان متدبراً من كلمة الله مباشرة فلم يكن به حاجة الى حراسة الملائكة وهو ايضاً باعتبار النفس كن مدركاً وباعتبار انفعال البدن كان مسافراً وبهذا الاعتبار لم يكن مفتقراً الى

ملاك حارس على انه اعلى منه بل الى ملاك خادم على انه ادنى منه ومن ثم قيل في متى ١١: ٤ ان « ملائكة جاءته فصارت تخدمه »

وعلى الثاني بان الانسان لم يكن في حال البرارة في خطر داخلي لان جميع الاشياء كانت مترتبة في الداخل كما مر في مب ٩٥ ف ٤ بل كان في خطر خارجي بسبب مكاييد الشيطان كما ثبت بالفعل ولهذا كان في حاجة الى حراسة الملائكة

وعلى الثالث بان المعلوم هلاكهم بلم ساق والكفرة والسج الدجال كما لا يفقدون مساعدة النطق الطبيعي الداخلية كذلك لا يفقدون المساعدة الخارجية المبذولة من الله للطبيعة البشرية بأسرها وهي حراسة الملائكة التي وان لم تُسعدهم على استحقاق الحياة الخالدة بالاعمال الصالحة لكنها تسعدهم على مجابهة بعض الشرور الممكن ان يضرروا بها انفسهم وغيرهم لان الملائكة الاخيار لا يمكنون الشياطين ايضاً من جميع الاضرار التي يرومونها وكذا المسح الدجال لا يحدث كل ما يشاؤه من المضار

الفصل الخامس

في ان الملاك هل يتولى حراسة الانسان منذ ولادته

يُنحط إلى الخامس بان يقال : يظهر ان الملاك لا يتولى حراسة الانسان منذ ولادته فان الملائكة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص كما قال الرسول في عبر ١: ١٤ والناس يشرعون في وراثة الخلاص حين يعمدون . فاذاً انما يتولى الملاك حراسة الانسان منذ عماده لا منذ ولادته

٢ وايضاً ان حراسة الملائكة للناس انما هي انارتهم ايام بطريقتة التعليم وليس للاطفال قبل بالتعليم لعدم تمييزهم . فاذاً لا تتولى الملائكة حراسة الاطفال
٣ وايضاً ان الاطفال الذين في الارحام يكون لهم في مدة من الزمان نفس

ناطقة كما يكون لم ذلك ايضاً بعد الولادة من الارحام . وليس لهم مدة وجودهم في الارحام ملائكة موكلّة بحراستهم في ما يظهر لان خدمة الكيسة ايضاً لا يمنحونهم الاسرار فاذاً ليس يتولى الملائكة حراسة الناس حالاً منذ ولادتهم لكن يعارض ذلك قول ابرونيمس في الموضع المتقدم ذكره « ان لكل نفس منذ اول ولادتها ملاكاً موكلّاً بحراستها »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين كما قال اوريجانوس في خط ٢ على متى فذهب بعض الى ان الملاك يتولى حراسة الانسان منذ العماد وذهب آخرون الى انه يتولاها منذ الولادة واقراء ابرونيمس في الموضع المتقدم ذكره وهو القول الاحق لان النعم التي يوليها الله الانسان من حيث هو مسيحي تبدي منذ العماد كتناول الاو خارستيا ونحوه واما ما يولي اياه من حيث هو ذو طبيعة ناطقة فيؤتاه منذ حصول هذه الطبيعة له بالولادة وهذه النعمة هي حراسة الملائكة كما يتضح مما تقدم في ف ١ و٢ فالانسان اذن له منذ ولادته ملاك موكل بحراسته

اذاً اجيب على الأول بانه اذا اعتبر حصول اثر الحراسة الاخير الذي هو ادراك الميراث فالملائكة انما ترسل للخدمة من اجل الذين سبرثون الخلاص فقط . الا انه لا تتني مع ذلك خدمة الملائكة عن الآخرين لانها وان لم يكن لها فيهم قوة على افازتهم بالخلاص الا ان لها قوة على تجنبهم شروراً كثيرة وعلى الثاني بان اثر الحراسة الأقصى والاصيل هو الانارة في التعليم الا ان لها ايضاً آثاراً اخرى كثيرة تلائم حال الاطفال وهي طرد الشياطين ودفع مضار اخرى جسمانية وروحانية

وعلى الثالث بان الطفل ما دام في رحم امه لا يكون منفصلاً عنها تمام الانفصال بل لا يزال متصلاً بها بصلة ما وجزءاً منها على نحو ما كما ان الثمرة

ما دامت في الشجرة فهي جزء منها ولذا يُحمل ان يكون الملاك الحارس الوالدة حارساً ايضاً للجنين الذي في رحمها ولكنه متى وُلِدَ فانفصل عن والدته عَيْنَ له ملاك حارس قاله ابرونيمس في الموضع البار ذكره

الفصل السادس

في ان الملاك الحارس هل يترك الانسان احياناً

يُنْخَلَى الى السادس بان يقال : يظهر ان الملاك الحارس قد يترك احياناً الانسان الموكل بحراسته ففي ارا ١: ٥٩ بلسان الملائكة «عالجنا بابل فلم تشفع فلنيجرها» وفي اش ٥: ٥ «أزيل سياجهُ فيكون مدوساً» اي حراسة الملائكة كما في الشارح

٢ وايضاً ان حراسة الله أصل من حراسة الملاك وقد يترك الله الانسان احياناً كقوله في مز ١٠٢: ١ «يا الله الهى انظر اليّ لماذا تركتني» فإذا بالاولى يتركه الملاك الحارس

٣ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ «متى كان الملائكة معنا لا يكونون في السماء» وقد يكونون احياناً في السماء فإذا قد يتركونا احياناً لكن يعارض ذلك ان الشياطين يجاربوننا دائماً كقوله في ١ بطرس ٥: ٨ «بليس خصمكم كالاسد الزائر يحول ملتصاً من يمينه» فإذا بالاولى نحرسنا الملائكة الاخير دائماً

والجواب ان يقال ان حراسة الملائكة انما هي نوع من انقاذ العناية الالهية في الناس كما يتضح مما تقدم في ف ٢ وواضح ان ليس احد من الناس ولا شيء من الاشياء خارجاً بالكلية عن العناية الالهية فان كل شيء متعلق به العناية الكلية بالموجودات على قدر حصته من الوجود وانما يقال ان الله بحسب ترتيب عنايته يترك الانسان من حيث يسمح بحدوث نقص فيه من جهة العقاب او

الذنب فلذا اذن يجب ان يقال ان الملاك الحارس ليس يترك الانسان بالكلية بل قد يتركه في شيء ابي من حيث لا يمنع وقوعه في بلية او خطيئة على مقتضى ترتيب الاحكام الالهية وبهذا المعنى يقال ان الملائكة تركت بابل وبيت اسرائيل لان الملائكة حرّاسهما لم يمنعا نزول البلاء بهما .
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الأول والثاني
واجيب على الثالث بان الملاك وان ترك الانسان احياناً باعتبار المكان لا يتركه باعتبار اثر الحراسة لانه متى كان ايضاً في السماء يعرف ما يحدث للانسان وهو لا يحتاج في الحركة المكائية الى فسحة من الزمان بل يقدر ان يحضر حالاً

الفصل السابع

في ان الملائكة هل يتالمون من شرور الذين يحرسونهم
يُختلّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يتالمون من شرور الذين يحرسونهم في اش ٣٣: ٧ « سبكي ملائكة السلام بكاءً مرّاً » . والبكاء هو علامة الالم والحزن . فاذا يتالم الملائكة من شرور الذين يحرسونهم
٢ . وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ « انما يحزننا ما يحدث على رغننا » . وهلاك الانسان المحروس يحدث على رغم الملاك الحارس . فاذا يحزن الملائكة من هلاك البشر

٣ وايضاً كان الحزن هو ضد الفرح كذلك الاثم هو ضد التوبة . والملائكة تفرح بتوبة الاثم فهي اذن تفرح من اثم البار

٤ وايضاً قال اوريجانوس في شرحه قول سفر العدد ١٨ كل ما يقدمونه من بواكير الآيات « يدعى الملائكة الى القضاء ليرى ما اذا كان سقوط الناس من اهلهم او من تواني الناس » . وبحق لكل ان يتالم من الشرور التي من اجلها

يُدعى الى القضاء . فالملائكة اذا يتالمون من آثام الناس
لكن يعارض ذلك ان ليس من سعادة كاملة حيث يكون الحزن والالم ومن
ثم قيل في رؤ ٢١ : ٤ « لا يكون بعد موت ولا نوح ولا صراخ ولا ألم »
وسعادة الملائكة كاملة فاذا لا يتالمون من شيء
والجواب ان يقال ليس يتالم الملائكة من آثام الناس ولا من عذابهم فان
الحزن والالم لا يتعلقان الا بما يضاد الارادة كما قال . اوغطينوس في الموضع
المتقدم ذكره وليس يحدث في العالم شيء مضاد لارادة الملائكة وسائر القديسين
لان ارادتهم موافقة تمام الموافقة لترتيب العدل الالهي وليس يحدث في العالم الا
ما يقضي به او يسمح به العدل الالهي ومن ثم اذا اعتبرنا الامر على وجه
الاطلاق فليس يحدث في العالم شيء على خلاف ارادة القديسين فقد قال
الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ انما يقال ارادي مطلقا لما يريد مريد على
وجه الخصوص باعتبار حالة فعله اي باعتبار جميع قرائنه وان لم يكن اراديا اذا
اعتبر بالاجمال كما ان النوي لا يريد انقاء البضاعة في البحر اذا اعتبر ذلك
بالاطلاق والاجمال لكنه يريد متى كانت النجاسة في خطر فهو ارادي باكثر
مما هو غير ارادي كما قيل في الموضع المشار اليه . وعليه فالملائكة لا يريدون
آثام الناس وعقابهم بالاطلاق والاجمال لكنهم يريدون ان يرعى في ذلك
ترتيب العدل الالهي الذي بحسبه يذوق بعض العقاب ويسمح لبعض باقتواف
الاشم
اذ اجيب على الاول بانه يجوز ان يكون المراد بالملائكة في كلام اشعيا المورّد
رُسل حزقيا الذين كانوا بسبب كلام ريشافا كما في اش ٣٧ وهذا بحسب المعنى
الحرفي واما اذا حُمل ذلك على الملائكة الاخبار بحسب المعنى العلوي فيكون
الكلام مجازا لبيان ان الملائكة يريدون بالاجمال خلاص البشر فعلى هذا النحو

من الكلام تُسند مثل هذه الانفعالات الى الله والملائكة
وما تقدم في جرم الفصل يتضح الجواب على الثاني
وعلى الثالث بان للملائكة في توبة البشر واثمهم داعياً واحداً للفرح وهو
انعام ترتيب العناية الالهية
وعلى الرابع بان الملائكة يُدعون الى القضاء بسبب آثام الناس لا على انهم
مجرمون بل على انهم شهود ليقنعوا الناس بتوانيتهم
الفصل الثامن

هل يجوز الخصام بين الملائكة

يُختص إلى الثامن بان يقال: يظهر ان الخصام يمتنع بين الملائكة ففي ايوب
٢٥ : ٢ «صانع الوفاق في اعاليه» والخصام مقابل للوفاق . فاذا يمتنع الخصام
بين الملائكة المستعنين

٢ وايضاً متى وجدت المحبة الكاملة والرئاسة العادلة امتنع الخصام . وكلا
الامرین موجود في الملائكة . فاذا يمتنع الخصام بينهم

٣ وايضاً لو قيل ان الملائكة يغلصمون لاجل الذين يجرسونهم لوجب ان
يكون احدهم متعصباً لتريق والآخر لآخر واذا كان احد التريقين محققاً كان
الآخر مبطلاً قطعاً فيلزم تعصب الملاك الصالح للباطل وهذا محال . فاذا يمتنع
الخصام بين الملائكة الاخيار

لكن يعارض ذلك قول جبرائيل في دا ١٠ : ١٣ «قد قاومني رئيس مملكة
فارس واحداً وعشرين يوماً» والمراد برئيس مملكة فارس هنا الملاك الموكل بحراسة
مملكة فارس . فاذا قد تقاوم الملائكة فيكون بينهم خصام

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة ثارت بسبب آية دانيال هذه فقال
ايرونيمس في تفسيرها ان رئيس مملكة فارس هو الملاك الذي عارض في اطلاق

الشعب الاسرائيلي الذي كان دانيال يصلي لاجله وكان جبرائيل يقدم صلواته لله ولا خلف في هذه المقاومة لان احد رؤساء الشياطين كان قد جرّ اليهود المجلّون الى فارس الى الخطيئة فقام ذلك حاجزاً في وجه صلوة دانيال الذي كان يصلي لاجلهم. وقال غريغوريوس في اديياته ك١٧ ب٨ «كان رئيس مملكة فارس الملاك الصالح الموكل بحراسة تلك المملكة» وعلى هذا فاذا اريد معرفة كيفية ما يقال من تقاوم الملائكة وجب ان يُعتبر ان الاحكام الالهية تُصرّف في الممالك المختلفة والبشر المختلفين بواسطة الملائكة والملائكة انما تجري افعالهم على حسب قضاء الله وقد يعرض ان يكون في الممالك المختلفة او البشر المختلفين حسنات او سيئات متضادة يترتب عليها ان يكون احدهم مروءة وسمّاً ورئيساً للآخر والملائكة لا يستطيعون سبيلاً الى معرفة ما يقضي به في ذلك ترتيب الحكمة الالهية الاّ بوحى من الله ولذلك يفتقرون الى استطلاع حكمة الله فيه وهكذا من حيث يستطلعون الارادة الالهية في شأن الحسنات المتضادة والمتنافية يقال انهم يتقاومون ليس لتضاد ارادتهم فانهم متفقون جميعاً على وجوب تنفيذ قضاء الله بل لتنافي ما يستطلعونه تعالى في شأنه وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

المبحث الرابع عشر بعد المئة

في محاربة الشياطين - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في محاربة الشياطين والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل - ١ في ان الشياطين هل يحاربون البشر - ٢ في ان التجربة هل هي خاصة بالشيطان - ٣ في ان خطايا الناس هل تنشأ كلها عن محاربة او تجربة الشياطين - ٤ في ان الشياطين هل يقدرون ان يفعلوا معجزات حقيقية لخداع الناس - ٥ في ان الشياطين الذين يُعَلَّبون من الناس هل تُحْطَر عليهم بسبب ذلك محاربة الناس

الفصل الأول

في ان الشياطين هل يحاربون البشر

يُخَطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشياطين لا يحاربون البشر لان الملائكة يتولون حراسة البشر برسالة من الله. والشياطين لا يُرْسَلُونَ من الله لانهم يقصدون اهلاك النفوس والله يقصد انجاءها. فاذا ليس يتولى الشياطين محاربة البشر ٢ وايضاً ليس في منازلة الضعيف للقوي والجاهل لذي الدهاء حالة متكافئة. والبشر ضعفاء وجهال والشياطين اقوياء ودهاء. فاذا ليس ينبغي ان يسمح الله الذي هو صانع كل عدالة ان يحارب الشياطين البشر ٣ وايضاً يكفي لا ابتلاء الناس محاربة اللحم والعالم. والله يسمح بمحاربة مختاريه ابتلاء لهم. فاذا لا حاجة الى محاربة الشياطين ايام لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ١٢: ٦ « ان مصارعنا ليست ضد اللحم والدم بل ضد الرئاسات والسلاطين وولاة هذا العالم عالم الظلمة والارواح الشريرة في السماويات »

والجواب ان يقال ان محاربة الشياطين يجب فيها اعتبار امرين نفس المحاربة وترتيبها فالمحاربة صادرة عن خبث الشياطين الذين بحسبهم يحاولون منع نجاح البشر وبكبرياتهم يتحلين لانفسهم شبه السلطان الالهي فيوكلون بمحاربة البشر خدماً أما مخصوصين كما يخدم الملائكة الله في وظائف مخصوصة لخلاص البشر وترتيب المحاربة صادرة عن الله الذي يعرف ان يستخدم الشرور على طريقة منتظمة ويسوقها الى الخير اما عند الملائكة فرجع الحراسة وترتيبها الى الله على انه واضعها الاول

اذا اوجب على الاول بان الملائكة الاشرار يحاربون البشر على نحوين

احدها باغرائهم بالخطيئة وبهذا المعنى لا يرسلون من الله للمحاربة بل قد يسمع لهم بها الله بحسب احكامه العادلة والثاني بمعاقبتهم اياهم وبهذا المعنى يرسلون من الله كما ارسل الروح الكاذب لمعاوية احاب ملك اسرائيل فان العقاب يسند الى الله على انه واضع الاول ومع ذلك فالشياطين الذين يرسلون للعقاب يقصدون غير ما يقصده مرسليهم فهم يعاقبون بغضاً وحسداً والله يرسلهم لاجل عدله وعلى الثاني بان عدم تكفؤ الحال في الحرب يقاص فيه الانسان بامرين اولي وهو نجدة النعمة الالهية وثانوي وهو حراسة الملائكة ولهذا قال اليشاع لعلامه « لا تخف فان الذين معنا اكثر من الذين معيهم » كما في ٤ ملوك ١٦:٦

وعلى الثالث بان محاربة اللحم والعالم تكفي لابتلاء الضعف البشري لكنها لا تكفي لحبش الشياطين الذي يستخدم الامرين لمحاربة البشر غير ان هذا يرجع بترتيب الله الى مجد المختارين

الفصل الثاني

هل التجربة خاصة بالشيطان

يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان التجربة ليست خاصة بالشيطان فقد ورد اسناد التجربة الى الله كقوله في تث ١: ٢٢ « جرب الله ابراهيم » وقد تسند الى اللحم والعالم ويقال ايضاً ان الانسان يجرب الله والانسان فاذا ليست التجربة خاصة بالشيطان

٢ وايضاً ان التجربة من شأن الجاهل والشياطين يعلمون ما يفعل في حق البشر فهم اذا لا يجربون

٣ وايضاً ان التجربة سبيل الى الخطيئة ومحل الخطيئة الارادة فاذا من حيث يتعذر على الشياطين تغيير ارادة الانسان كما مر في مب ١١١ ف ٢ يظهر ان التجربة ليست من شأنهم

لكن يعارض ذلك قوله في ١ تس ٣: ٥ «لئلا يكون المجرب قد جربكم»
قال الشارح «اي الشيطان الذي هتته التجربة»

والجواب ان يقال ان التجربة هي في الحقيقة امتحان شخص والغرض من امتحان
شخص معرفة امر يتعلق به فكانت الغاية القرينة لكل مجرب هي العلم على انه
قد برأ من وراء العلم غاية اخرى حسنة او قبيحة فالاولى كما اذا اراد مريد
ان يعلم حال شخص من العلم او الفضيلة قصداً الى ترقيته والثانية متى اراد ان
يعلم ذلك في شخص قصداً الى خداعه او افساد امره ومن ذلك يرى كيف
تُسد التجربة انى كثيرين على معان مختلفة فيقال ان الانسان يجرب اما ليعلم
ومن هنا يقال ان تجربة الانسان لله اثم لادعائه امتحان قدرته تعالى كشكك
فيها واما لينفع واما ليضر واما الشيطان فانما يجرب ليضر فقط بايقاعه الانسان في
الخطيئة وهذا المعنى يقال ان التجربة خاصة به لان الانسان وان جرب احياناً
بهذا المعنى فهو انما يفعل ذلك باعتبار كونه خادماً للشيطان . واما الله فيقال انه
يجرب ليعلم على حد ما يقال فلان يعلم اي يعلم غيره وعليه قوله في تث ١٣: ٣
«ان الرب الهكم يجربكم ليعلم هل تحبونه» وتُسد التجربة ايضاً الى اللحم والعالم
على انهما آله او مادة اي باعتبار ان الانسان يمكن معرفة حاله بانقياده او
مدافعة لشهوات اللحم وباحقاره نعيم الدنيا ومكارها مما يتوسل الشيطان به
ايضاً لتجربة الانسان

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الشياطين انما يعلمون ما يفعل خارجاً في حق البشر
واما حالة الانسان الداخلة فليس يعلمها الا الله الذي هو فاحص القلوب فان
بعض الناس اميل الى رذيلة منهم الى اخرى ولهذا كان الشيطان يجرب الانسان
مستطلعاً حالته الباطنة ليحربه بتلك الرذيلة انى هو اليها اميل

وعلى الثالث بان الشيطان وان كان لا يستطيع تغيير ارادة الانسان لكنه
يقدر كما مرّ في مب ١١١ ف ٣ و ٤ ان يغير نوعاً ما قواه السافلة التي وان
كانت لا تفسر الارادة لكنها تميلها

الفصل الثالث

في ان الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا تنشأ عن تجربة
الشيطان فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ان « جماعة الشياطين
هي علة جميع الشرور لهم ولغيرهم » وقال الدمشقي في الدين المستقيم لك ٢ ب ٤
« كل خبيث وكل رجاسة فيها مبتدعان من الشيطان »

٢ وايضاً ان كل خاطيء يصدق عليه قول الرب لليهود في يو ٨ : ٤٤ « انتم من
اب هو ابليس » وما ذلك الا باعتبار انهم انما كانوا يخطئون بتلقين الشيطان
٣ وايضاً كما يوكل الملائكة بحراسة البشر كذلك يوكل الشياطين بحاربهم
وكل ما فعله من الخير يصدر عن تلقين الملائكة الاخيار لان الالهيات انما
تبلغ الينا بواسطة الملائكة فاذا كل ما فعله من الشر يصدر عن تلقين الشيطان
لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكيسة ب ٨٢ « ليست جميع افكارنا
القييمة مثارة من الشيطان بل قد تصدر احياناً عن حركة اخيارنا »

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له علة شيء على نحوين قصداً وتبعاً اما تبعاً
فكما اذا احدث فاعل استعداداً للمعلول فيقال له حيثئذ علة ذلك المعلول على
وجه التبعية والتمهيد كما لو قيل ان من يئس الخطب علة لاحتراقه وبهذا
المعنى يقال ان الشيطان هو علة جميع خطايانا لانه اغرى الانسان الاول بالخطيئة
فحصل من خطيئته عند الجنس البشري باسره ميل الى جميع الخطايا وعلى هذا
المعنى يجب حمل كلام الدمشقي وديونيسيوس المورّد في الاعتراض الاول واما

قصداً فمتى احدث شيء بشيئاً مقصوداً منه بالذات وليس الشيطان بهذا المعنى
علة كل خطيئة اذ لا تُقترف جميع الخطايا باغراء الشيطان بل منها ما يحدث
عن الاختيار وفساد اللحم فقد قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ٣ ب ٢ « لو
فُرض عدم وجود الشيطان لكان ايضاً للبشر شهوة الطعام والنكاح ونحوهما » مما
قد يحدث فيه خلل كثير اذا لم تُقمع هذه الشهوة بالعقل ولا سيما اذا قُدر
فساد الطبيعة . وقع هذه الشهوة وترتيبها خاضع للاختيار فاذا ليس من الضرورة
ان تحصل جميع الخطايا باغراء الشيطان الا انه اذا حدث بعض الخطايا باغرائه
فالناس انما يسقطون فيها « لا غترارهم الآن بمثل ما اغتربه الابوان الاولان »
كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ٣

وبذلك ينتفع الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه اذا اقترب الناس بعض الخطايا بغير اغراء الشيطان
فانهم مع ذلك يصيرون بها ابناء الشيطان من حيث انه اول من خطي
فاقتدوا به

وعلى الثالث بان الانسان يقدر ان يقترب خطيئة بنفسه لكنه ليس يقدر
ان يعمل صلاحاً الا بالامداد الالهي الذي يحصل عليه الانسان بواسطة خدمة
الملائكة ولهذا كان الملائكة يسعفوننا في جميع صالحاتنا الا ان خطايانا لا تصدر
كلها باغراء الشياطين وان كان لا يوجد صنف من الخطايا لا يصدر احداً
باغراء الشياطين

الفصل الرابع

في ان الشياطين هل يقدر ان يخدعوا البشر ببعض المعجزات
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشياطين لا يقدر ان يخدعوا البشر
بمعجزات حقيقية . واقوى ما يكون فعل الشيطان في اعمال المسيح الدجال . وقد

قال الرسول في ٢ تس ٩: ٢ « يكون مجيئه بعمل الشيطان بكل قوة وبالعلامات
والعجائب الكاذبة » فإذا أولى ان لا يأتي الشياطين في غير ذلك الحين إلا
بآيات كاذبة

٢ وايضاً ان المعجزات الصحيحة تحدث باستمالة في الاجسام والشياطين
لا يقدر ان يحولوا جسماً الى طبيعة اخرى فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله
ك ١٨ « ولست ارى ان جسماً انسانياً يجوز استمالة بوجه من الوجوه بعمل
الشيطان او سلطانة الى اعضاء بيضية » فإذا ليس يقدر الشياطين ان يفعلوا
معجزات صحيحة

٣ وايضاً لا قوة لدليل يتعلق بمتقابلين فلم يجاز ان يفعل الشياطين معجزات
صحيحة حملاً على اعتقاد امر باطل لم يكن في المعجزات الصحيحة قوة على اثبات
حقية الايمان وهذا باطل فقد قيل في مر ١٦: ٢٠ « والرب كمن يعمل معهم
ويثبت الكلام بالآيات التي كانت تتبعه »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٧٩ « كثيراً ما
يفعل باعمال معجزة تشبه تلك المعجزات التي يفعلها خدام الله »
والجواب ان يقال ينفع مما مر في م ب ١٠٥ ف ٨ وم ب ١١٠ ف ٤ انه اذا
اعتبرت المعجزة بمعناها الحقيقي فليس يقدر ان يفعل المعجزات لا الشياطين ولا مخلوق
اخر بل الله وحده لان المعجزة في الحقيقة ما يفعل خارجاً عن نظام الطبيعة
المخلوقة باسرها المندرج تحته كل قدرة مخلوقة . لكن قد يقال معجزة بالفساحة لما
يمجاوز قدرة البشر واعتبارهم وبهذا المعنى يقدر الشياطين ان يفعلوا المعجزات اي
الامور التي يعجب منها البشر من حيث تجاوز قدرتهم ومعرفتهم فربما فعل انسان
ايضاً ما يمجاوز قدرة انسان آخر ومعرفته فحمل ذلك الاخر على التعجب من فعله
حتى يخال ذلك على نحو ما معجزة على انه لا بد من الاتباه الى ان ما يفعله

الشیطان ما نحسبه معجزات وان لم يكن حقيقة من المعجزات الحقيقية في شيء
قد يكون امراً حقيقياً كما صنع سحرة فرعون بقوة الشياطين حيات وضفادع
حقيقية ولما هبطت نار من السماء واكلت بدفعة واحدة عيال ايوب وغنمه
وثار اعصار فهدم بيته وقتل ابناءه (مما كان من اعمال الشيطان) لم يكن ذلك
اشباحاً خيالية قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٩

اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يقال لاعمال المسيح الدجال انها آيات
الكذب كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره اما لانه سيخدع المشاعر
البشرية باشباح خيالية فيظهر انه يفعل ما ليس يفعل او لانه اذا كان ذلك
معجزات حقيقية سيجز مع ذلك من يصدق به الى الكذب

وعلى الثاني بان الهوى الجسمانية لا تنقاد لامر الملائكة اخياراً او اشراراً
حتى يقدر الشياطين بقوتهم ان يحولوا الهوى من صورة الى اخرى كما مر في
مب ١١٠ ف ٢ بل يقدر ان يستخدموا لاتمام هذه العلولات بعض البذور
الموجودة في عناصر العالم كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ ولذا
يجب ان يقال كل ما يمكن حدوثه من استحالة الجسمانيات ببعض القوى الطبيعية
التي من جملتها البذور المتقدم ذكرها يجوز ان يحدث بفعل الشياطين بواسطة
استخدام هذه البذور كاستحالة بعض الاشياء الى حيات او ضفادع مما يمكن
تولده بالتعفن واما ما يمتنع حدوثه بقوة الطبيعة من استحالة الجسمانيات فلا يجوز
اصلاً وقوعه حقيقة بفعل الشياطين وذلك كاستحالة الجسم الانساني الى جسم
بهيمي وكبعث جسم الانسان الميت وما يظهر حدوثه من ذلك بفعل الشياطين
فليس امراً حقيقياً بل ظاهرياً فقط وهذا يمكن حدوثه على نحوين من الداخل
بان يغير الشيطان خيال الانسان بل مشاعره الجسمية ايضاً حتى يرى الشيء
على خلاف ما هو كما مر في مب ١١١ ف ٣ و٤ ويقال ان هذا قد يحدث

ايضاً بقوة بعض الجسمانيات ومن الخارج فان الشيطان الذي يقدر ان يكون لنفسه جسماً من الهواء في صورة او شكل ما حتى اذا تشكّل به يظهر فيه على وجه محسوس يقدر ايضاً ان يشكّل كل شيء جسماني بكل صورة جسمانية فيتشكّل بها وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في مدينة الله ك ١٨ ب ١٨ «ان خيال الانسان الذي يتغير باصناف امور فائتة المحصر حين التفكير والحلم ايضاً قد يبدو للمشاعر الغير متشكلاً بصورة بعض الحيوانات» وليس المراد بذلك ان قوة الانسان الخيالية او صورتها تبدو في بعضها متشكّلة لحواس الغير بل ان الشيطان الذي يلقي في خيال انسان صورة ما يقدر ايضاً ان يورد مثل هذه الصورة على حواس الغير

وعلى الثالث بما قاله اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٧٩ وهو «متى فعل السحرة مثل ما يفعل القديسون كان الغرض من ذلك المقول ووجهه مختلفين فان غرض السحرة منه مجده انفسهم وغرض القديسين مجد الله والسحرة يفعلون ذلك بتصرفات سرية والقديسون يفعلونه بتصرف علني وبامر الله الخاضع له جميع المخلوقات»

الفصل الخامس

في ان الشيطان الذي يُغلب من انسان هل تُحظر عليه المحاربة بسبب ذلك يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشيطان الذي يُغلب من انسان لا تُحظر عليه المحاربة بسبب ذلك فان المسيح قد انتصر على مجرّبه انتصاراً مبنياً جداً فعاد مع ذلك الى محاربته بحمله اليهود على قتله فاذا غير صحيح ان الشيطان المغلوب يكف عن المحاربة

٢ وايضاً ان الاقتصاص ممن يسقط في الحرب مدعاة الى ازدياد سعيها وليس ذلك من مقاصد رحمة الله فاذا لا تُحظر المحاربة على الشياطين المغلوبين

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤ : ١١ « حيثُ تركهُ الشيطان » اي تركه المسيح الذي انتصر عليه

والجواب ان يقال ذهب بعضُ الى انه متى غلب الشيطان امتنع عليه ان يجرب بعد ذلك انساناً لا بتلك الخطيئة ولا بغيرها، وذهب آخرون الى انه يقدر بعد ذلك ان يجرب غير الانسان الذي غلبه وهذا هو الأرجح اذا اريد انه لا يقدر ان يجرب الغالب الى حينٍ ما ومن ثمة قيل في لوقا ٤ : « لما اتم ابليس جميع التجارب انصرف عنه الى حين » ولهذا القول وجهان احدهما من جهة الرحمة الالهية فقد قال فم الذهب في كلامه على متى ٤ : « لا يجرب الشيطان الناس ما اراد بل ما اذن الله بذلك لانه وان سمح بالتجربة زماناً يسيراً لكنه يدفعها بسبب ضعف الطبيعة » والاخر من جهة خبث الشيطان ولذا قال امبروسيوس في كلامه على لوقا ٤ : « يخشى الشيطان ملازمة التجربة لانه يتحاشى كثرة الظفر عليه » واما ان الشيطان يعيد الكرة احياناً على من تركه فظاهر من قوله في متى ١٢ : ٤٤ « ارجع الى بيتي الذي خرجت منه »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين

المبحث الخامس عشر بعد المئة

في فعل الخليفة الجسمانية - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في فعل الخليفة الجسمانية وفي القدر الذي يُستند الى بعض الاجرام - اما الافعال الجسمانية فالبحث فيها يدور على ست مسائل - ١ هل شيء من الاجسام فاعل - ٢ هل يوجد في الاجسام مبادئ بذرية - ٣ هل الاجرام العلوية ملته - ٤ هل هي ملته للافعال البشرية - ٥ هل الشياطين خاضعة لانفالها - ٦ هل توجب ما يخضع لافعالها

الفصل الأول

هل شيء من الاجسام فاعل

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس شيء من الاجسام فاعلاً فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ه ب ٩ « من الاشياء ما هو مفعولٌ غير فاعل كالاجسام ومنها ما هو فاعلٌ غير مفعول كالله ومنها ما هو فاعلٌ ومفعولٌ كالجواهر الروحانية »

٢ وايضاً كل فاعل ما عدا الفاعل الاول يحتاج في فعله الى موضوع يقبل فعله . وليس دون الجوهر الجسماني جوهر يقبل فعله لان له المقام الادنى في الموجودات . فاذاً ليس الجوهر الجسماني فاعلاً

٣ وايضاً كل جوهر جسماني فهو منحصر بالكم . والكم يعوق الجوهر عن الحركة والفعل لكونه محيطاً به وشاغلاً له كما يعوق السحاب الهواء عن قبول النور ودليل ذلك انه كلما ازدادت كمية الجسم ازداد رزاقه وثقله عن الحركة . فاذاً ليس جوهر جسماني فاعلاً

٤ وايضاً ان قوة الفعل تحصل لكل فاعل من قربه الى الفاعل الاول . والاجسام في نهاية البعد عن الفاعل الاول لكونه في غاية البساطة وهي في غاية التركيب . فاذاً ليس جسم فاعلاً

٥ وايضاً لو كان جسم فاعلاً لا يعدو ان يفعل اما الى صورة جوهرية او الى صورة عرضية لكنه ليس يفعل الى صورة جوهرية اذ ليس في الاجسام مبدأ للفعل الا كيفية فاعلة وهي عرضية ولا يجوز ان يكون العرض علة لصورة جوهرية لان العلة افضل من المعلول . وكذا ليس يفعل الى صورة عرضية لان العرض لا يتجاوز محله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قال عن النار الجسمية عند ذكره خاصياتها

في مراتب السلطة السماوية ب ١٥ انها « بفعلها وقوتها تظهر عظمتها للمواد المتأثرة منها »
والجواب ان يقال ان كون بعض الاجسام فاعلة ظاهر للحس غير ان بعضاً
وهموا في افعال الاجسام على ثلاثة انحاء فمنهم من نفي الافعال عن الاجسام
بالكلية وهذا مذهب ابن جبرول في كتاب ينبوع الحياة حيث تمحل اثبات
عدم فعل شيء من الاجسام بحجج اثار اليها اشارة فقط وان كل ما يظهر انه
من افعال الاجسام انما هو افعال قوة روحانية حاله في جميع الاجسام فهو
ليس يسند التسخين مثلاً الى النار بل الى القوة الروحانية الحاله فيها ويظهر ان
هذا القول مفرغ على مذهب افلاطون فهو قد ذهب الى ان جميع الصور التي
في الهيولى الجسمانية حاصلة بالمشاركة ومحدودة ومقيدة في هيولى معينة والصور
المفارقة مطلقة تشبه ان تكون كلية وعلى هذا كان يقول بان الصور المفارقة على
الصور التي في الهيولى فابن جبرول بناء على ان الصورة التي في الهيولى الجسمانية
محدودة الى مادة مخصوصة متشخصة بالكم قال ان الصورة الجسمانية تتعاق بالكم
من حيث هو مبدأ الشخص عن ان تصل بفعلها الى مادة اخرى وانما يقدر
ان يتعدى بفعلها الى آخر الصورة الروحانية والمجردة الغير المنحصرة بالكم غير ان
هذه الحجة لا يلزم عنها ان الصورة الجسمانية ليست فاعلاً بل انها ليست فاعلاً
كلياً لان ما كان خاصاً بشيء يجب ان تحصل المشاركة فيه بحسب حصولها في
ذلك الشيء كما تحصل المشاركة في حقيقة المرئي بقدر حصولها في النور والتاثير
الذي ليس شيئاً سوى صنع شيء بالفعل من خصائص الفعل الذاتية من حيث هو
فعل ومن ثم كان كل فاعل يفعل ما يشبهه فاذا من طريق ان شيئاً صورة غير
محدودة هيولى مقيدة بالكم يكون فاعلاً مطلقاً وكلياً ومن طريق كونه صورة محدودة
الى هيولى معينة يكون فاعلاً مقيداً وجزئياً وعلى هذا لو كانت النار صورة مجردة
كما ذهب الافلاطونيون لكانت على نحو ماعلة لكل نارية واما صورة النار المعينة

التي في هيولى جسمانية معينة فهي علة لتلك النارية المخصوصة الصادرة من
جسم معين الى جسم معين ومن ثمة كان هذا الفعل يحصل بماسة الجسمين غير
ان ابن جبرول قد زاد على مذهب افلاطون فان افلاطون انما قال بالصور
الجوهرية المفارقة فقط واما الاعراض فكان يردّها الى المبدئين الماديين وهما
الكبير والصغير اللذين هما الضدان الاولان عنده كالتخلخل والتكاثف عند
غيره ولذلك صار افلاطون وابن سينا الذي تابعه في بعض اقواله الى ان الفواعل
الجسمانية تفعل بحسب الصور العرضية بتهيئتها المادة الى الصورة الجوهرية واما
الكمال الاخير الذي يحصل بحلول الصورة الجوهرية فهو صادر عن مبدأ
مجرد وهذا هو المذهب الثاني في فعل الاجسام وقد اسلفنا الكلام عليه في
مب ٢٥ ف ٨ عند الكلام على الخلق والمذهب الثالث هو مذهب ديمقراطيس
الذي صار الى ان الفعل يحصل بيجان الجواهر الفردة من الجسم الفاعل
والانفعال يحصل بقبول هذه الجواهر الفردة في مسام الجسم المتفعل وقد ابطال
ارسطو هذا القول في كتاب الكون والتفساد م ٢٥ لاستلزامه ان الجسم لا يتفعل
بكيته وان كمية الجسم الفاعل تنقص بفعله وهذا بين البطلان فالحق اذا ان
الجسم من حيث هو موجود بالفعل يفعل في جسم آخر من حيث هو موجود بالقوة
اذا اجيب على الاول بان المراد بقول اوغسطينوس المرد مطلق الطبيعة
الجسمانية بجملتها اذ ليس دونها طبيعة ادنى منها فتفعل فيها كما تفعل الطبيعة
الروحانية في الطبيعة الجسمانية والطبيعة الغير المخلوقة في الطبيعة المخلوقة والا
فهناك جسم دون جسم آخر من حيث هو بالقوة الى ما لا يخرب بالفعل
وبذلك يتضح الجواب على الثاني ومع ذلك فان ما استدل به ابن جبرول
بقوله : يوجد شيء محرك غير متحرك وهو مبدع الكائنات الاول اذا بعكس
ذلك يوجد شيء متحرك ومنفعل فقط : يجب التسليم به الا ان ذلك هو

المهيولى الاولى التي هي قوة صرفة كما ان الله هو فعل صرف واما الجسم فهو مركب من القوة والفعل ولذلك هو فاعل ومنفعل

وعلى الثالث بان الكمية لا تعوق الصورة الجسمانية عن الفعل بالاطلاق كما مر في جرم الفصل بل انما تعوقها عن ان تكون فاعلاً كلياً من حيث تتشخص بملوها في المادة المقيدة بالكم وما استبدل به من ثقل الاجسام ليس بشيء اولاً لان زيادة الكمية ليست علة الثقل كما اثبتته الفيلسوف في كتاب السماء والعالم ٤ م ٩ وثانياً لبطلان كون الثقل يجعل الحركة ابطأ بل كلما كان شيء اقل كانت حركته الخاصة به اعظم وثالثاً لان الفعل لا يحصل بالحركة المكانية كما قال ديمقراطيس بل بصدور شيء من القوة الى الفعل

وعلى الرابع بان الجسم ليس ابعد الاشياء عن الله اذ انه مشترك بصورته في شيء من شبه الوجود الالهى بل ابعد الاشياء عن الله هو الهىولى الاولى اذ ليست فاعلاً بوجه من الوجوه لكونها موجودة بالقوة فقط

وعلى الخامس بان الجسم يفعل الى الصورة العرضية والى الصورة الجوهرية فان الكيفية التفاعلة كالحرارة وان كانت عرضاً لكنها تفعل بقوة الصورة الجوهرية على انها آلة لها فهي اذا تقدر ان تفعل الى الصورة الجوهرية كما تفعل الحرارة الطبيعية الى تولد اللحم من حيث هي آلة للنفس والى العرض بقوة نفسها ومجاوزه العرض محله في الفعل ليست مناقية لحقيقته بل انما يناهزها بمجاوزته محله في الوجود اللهم الا ان يتصور متصور ان شيئاً واحداً بعينه يسبح من الفاعل الى المتفعل كما صار ديمقراطيس الى ان الفعل يحصل بسبحان الجواهر الفردة

الفصل الثاني

هل يوجد في الهىولى الجسمانية مبادئ بذرية

يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس في الهىولى الجسمانية مبادئ

بذرية فان المبدأ يدل على شيء من حيث هو ذو وجود روحاني وليس يوجد شيء في الهوى الجسمانية وجوداً روحانياً بل وجوداً جنسياً اي بحسب كيفية وجود ما هو موجود فيه . فاذاً ليس في الهوى الجسمانية مبادئ بذرية

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « قد يفعل الشياطين بعض امور باستخدامهم بمحركات خفية بعض البذور التي يعرفونها في العناصر والمبادئ لا تُستخدَم بالحركة المكانية بل الاجسام فاذاً لا يجوز القول بان في الهوى الجسمانية مبادئ بذرية

٣ وايضاً ان البذر مبدأ فعلي . وليس في الهوى الجسمانية مبدأ فعلي اذ ليس من شأن الهوى ان تفعل كما مر في الفصل الآنف . فاذاً ليس في الهوى الجسمانية مبادئ بذرية

٤ وايضاً يقال ان في الهوى الجسمانية مبادئ عليّة وهي تكفي لصدور الاشياء في ما يظهر . والمبادئ البذرية مغايرة لما فان المعجزات تحدث خارجاً عن المبادئ البذرية وليس خارجاً عن المبادئ العليّة . فاذاً لا يجوز القول بان في الهوى الجسمانية مبادئ بذرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « ان لجميع الاشياء التي تتولد بطريقة جنسانية ومرتبة بذوراً خفية كامنة في عناصر هذا العالم الجسمية »

والجواب ان يقال ان الاشياء تسمى عادة من الاكمل كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ واكل الاشياء في الطبيعة الجسمية هي الاجسام الحية ولذلك نقل اسم الطبيعة ايضاً من الاشياء الحية الى جميع الاشياء الطبيعية فقد قال الفيلسوف في الالهيات ل ٥ م ٥ ان اسم الطبيعة وُضع أولاً للدلالة على تولد الاحياء الذي يقال له ولادة ولما كانت الاحياء تتولد من مبادئ متصل كتولد الثمرة من

الشجرة والجين من الأم المرتبط بها جعل اسم الطبيعة لكل مبدأ حركة موجود في المتحرك. ووضح أن المبدأ الفعلي والانفعالي لتولد الاحياء هو البذور التي منها تتولد الاحياء ومن ثم قد اصاب اوغسطينوس باطلاق المبادئ البذرية على جميع القوى الفعلية والانفعالية التي هي مبادئ التولدات والحركات الطبيعية على ان هذه القوى الفعلية والانفعالية يجوز اعتبار وجودها على انحاء مختلفة فهي اولاً موجودة بالاصالة والاولية في كلمة الله بحقائقها التصورية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ل ٦ ب ١٠ و ١٨ ثم هي موجودة في عناصر العالم حيث صدرت معاً منذ البدء وجودها في العلل الكلية وهي ايضاً موجودة في ما يصدر عن العلل الكلية بحسب تعاقب الازمنة كما في خصوص نبات او حيوان وجودها في العلل الجزئية ثم هي موجودة في البذور التي تصدر عن الحيوان والنبات ولها الى العلولات الاخرى الجزئية نسبة العلل الاولى الكلية الى العلولات الاول التي تصدرها

إذا اجيب على الاول بان هذه القوى الفعلية والانفعالية في الاشياء الطبيعية وان لم يجوز ان يقال لها مبادئ باعتبار وجودها في الهيولى الجسمية لكنه يجوز ان يقال لها مبادئ بالنسبة الى اصلها من حيث هي حاصلة عن المبادئ التصورية

وعلى الثاني بان هذه القوى الفعلية والانفعالية موجودة في بعض اجزاء جسمية متى استخدمها الشياطين بالحركة المكانية لاصدار بعض العلولات يقال ان الشياطين يستخدمون البذور

وعلى الثالث بان بذر الذكر مبدأ فعلي في توليد الحيوان ويجوز اطلاق البذر ايضاً على ما يحصل من جهة الانثى مما هو مبدأ انفعالي وهكذا يجوز ان يكون البذر شاملاً للقوى الفعلية والانفعالية

وعلى الرابع بان كلام اوغسطينوس على هذه المبادئ البذرية مفهم ظاهراً كونها مبادئ عليّة ايضاً كما ان البذرعة ما فقد قال في كتاب الثالث ٣ ب ٩ « كما ان الامهات جليات بالاجنة كذلك العالم حبلان بطل المولودات » نعم يجوز ان يقال للمبادئ التصورية مبادئ عليّة ولا يجوز ان يقال لها في الحقيقة مبادئ بذرية اذ ليس البذر مبدءاً مجرداً والمجربات لا تحدث خارجاً عن هذه المبادئ كما لا تحدث ايضاً خارجاً عن القوى الانفعالية المركبة في الخليقة ليحدث بها كل ما امر به الله واما قولهم انها تحدث خارجاً عن المبادئ البذرية فالمراد به انها تحدث خارجاً عن القوى الفعلية الطبيعية والقوى الانفعالية المقابلة لها

الفصل الثالث

في ان الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية ليست علة لما يحدث في الاجرام السفلية فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ « ونحن نقول انها اي الاجرام السماوية ليست علة لكون شيء مما يكون او فساد ما يفسد لكنها آياتٌ للمطار وتغيير حالة الهواء »

٢ وايضاً ان الفاعل والمادة يكتفيان لفعل شيء وفي السفليات مادة منفصلة وفيها ايضاً قواعل متضادة وهي الحرارة والبرودة ونحوهما فلا حاجة اذاً الى تعليل ما يحدث في هذا العالم السفلي بالاجرام العلوية

٣ وايضاً ان الفاعل يفعل ما يشبهه ونحن نجد ان كل ما يحدث في هذا العالم السفلي يحدث بقبول الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك من الكيفيات التي لا وجود لها في الاجرام العلوية فاذاً ليست الاجرام العلوية علة لما يحدث هنا

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٦ « ليس شيء اعظم

جسمية من جنسية الجسم» وليست جنسية الجسم معلولة للأجرام العلوية
بدليل ان توأمين يولدان تحت برج واحد احدهما ذكر والاخر اثنى. فاذا ليست
الاجرام العلوية علة لما يحدث هنا من الجسمانيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ « ما كان
من الاجسام اكثف واسفل يدبر على نظام ما بما كان منها اللطف واقدر»
وقول ديرنيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ف ١ « ان نور الشمس يفعل في توليد
الاجسام المحسوسة ويحرك الى الحياة ويغذو وينمي ويكمل»

والجواب ان يقال لما كانت كل كثرة صادرة عن الوحدة وكان غير المتحرك
يلزم حالاً واحدة والمتحرك يتغير الى احوال متكررة وجب ان يعتبر في الطبيعة
باسرها ان كل متحرك صادر عن غير المتحرك ولهذا كلما كان شيء اقل تحركاً
كان اولى بان يكون علة لما هو اكثر تحركاً والاجرام العلوية اقل تحركاً من
سائر الاجسام اذ ليست تتحرك الا بالحركة المكانية فكانت حركات الاجرام
السفلية التي هي مختلفة ومتكررة ترجع الى حركة الجرم العلوي على انها علة لها
اذاً اجيب على الاول بان المراد بكلام الدمشقي ان الاجرام العلوية ليست
العلة الاولى للكون والفساد في ما يحدث هنا خلافاً لمن كان يجعل هذه
الاجرام آلهة

وعلى الثاني بان ليس في الاجرام السفلية من المبادئ الفعلية سوى كيفيات
العناصر الفعلية التي هي الحرارة والبرودة ونحوها فلو كانت الصورة الجوهرية
التي في الاجرام السفلية لا تختلف الا بحسب هذه الاعراض التي جعل لها
متقدمو الطبيعيين مبدأين وهما التخلخل والتكثف لم يكن حاجة الى جعل مبدأ
فعلي فوق هذه الاجرام السفلية بل كانت بانفسها كافية للفعل الا ان من
احسن اعتباره في ذلك ظهر له ان هذه الاعراض بمنزلة استعدادات مادية الى

ما للاجسام الطبيعية من الصور الجوهرية والمادة ليست كافية للفعل فلا بد
اذن من اثبات مبدأ فعلي فوق هذه الاستعدادات المادية ومن ثمة اثبت
الافلاطونيون الصور المفارقة التي بحسب المشاركة فيها تحصل الاجرام السفلية
على الصور الجوهرية على ان هذا ايضا قاصر في ما يظهر لانهم يجعلون الصور المفارقة
غير متحركة فتكون لازمة حالاً واحدة وهكذا يلزم عدم الاختلاف في كون
الاجرام السفلية وفسادها وهذا بين البطلان فلا بد اذن من اثبات مبدأ فعلي
متحرك يكون محضرته وغيبته علة لاختلاف ما في الاجرام السفلية من الكون
والفساد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٦ وهذا هو الاجرام
العلوية فاذا اكل ما يولد ويحرك الى النوع في هذه الاجرام السفلية فهو بمنزلة
آلة للجرم العلوي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢٦ ان الانسان
والشمس يولدان الانسان

وعلى الثالث بان الاجرام العلوية ليست مشابهة للاجرام السفلية في النوع
بل من حيث تشتمل في انفسها بقوتها الكلية على كل ما يتولد في الاجرام السفلية
على حد قولنا ايضا ان جميع الاشياء مشابهة لله

وعلى الرابع بان الاجرام السفلية يختلف قبولها لافعال الاجرام العلوية
باختلاف استعدادات المادة . وقد يحدث ان مادة الحبل الانساني لا تكون
مستعدة بالكلية الى جنس الذكر فيتصور بعضها ذكراً وبعضها انثى ومن ثمة
قد استدل اوغسطينوس بهذا ايضا على نفي التجسيم لان آثار التجويم تختلف في
الجمانيات ايضا باختلاف استعداد المادة

الفصل الرابع

في ان الاجرام العلوية هل هي علة للافعال الانسانية
يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية علة للافعال الانسانية

لأنها لما كانت تتحرك من الجواهر الروحانية على ما مرّ في مب ١١٠ ف ١ و ٣ كانت تفعل بقوتها على أنها آلات لها . وتلك الجواهر الروحانية أعلى من أنفسنا فيظهر إذن أنها تقدر أن تؤثر في أنفسنا وهكذا تقدر أن تكون علةً للأفعال الإنسانية

٢ وايضاً كل مختلف الحال يُردُّ الى مبدأ ملازم حالاً واحدة . والأفعال الإنسانية متغيرة مختلفة الأحوال . فيظهر أنها تتردُّ الى حركات الاجرام العلوية الملازمة حالاً واحدة على أنها مبادئ لها

٣ وايضاً كثيراً ما تصدق أنباء النجمين بوقائع الحروب وغيرها من الأفعال الإنسانية التي تبدوها العقل والارادة فلم تكن الاجرام السماوية علةً للأفعال الإنسانية لامتنع ذلك عليهم فإذا الاجرام السماوية هي علة الأفعال الإنسانية لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ « ليست الاجرام العلوية اصلاً علةً للأفعال الإنسانية »

والجواب ان يقال ان الاجرام السماوية تؤثر في الاجسام بالاصالة وبالذات كما مرّ في الفصل الآنف واما في قوى النفس التي هي افعال لآلات جسمية بالاصالة وبالعرض ضرورة ان افعال هذه القوى تعطل بتعطل الآلات كما ان العين المعتكرة لا تحسن الابصار ولذا لو كان العقل والارادة من القوى المقيدة بآلات جسمية على ما اثبت بعض من ان العقل غير مفترق عن الحس للزم بالضرورة كون الاجرام العلوية علةً للانتخابات والأفعال البشرية فيلزم كون الانسان يُدفع الى افعاله بالفريزة الطبيعية كسائر الحيوانات التي ليس لها الا قوى نفسانية مقيدة بآلات جسمية لان ما يحدث في هذه السفليات بتاثير الاجرام العلوية يُفعل بالطبع فيلزم ان ليس للانسان اختيار بل افعال معينة كسائر الاشياء الطبيعية وهذا كله ظاهر الفساد ومناف لما يشاهد من احوال

الناس . الا انه يجب ان يُعلم ان الاجرام العلوية قد تؤثر في العقل والارادة بالتبعية وبالعرض اي من حيث ان كليهما يتلقى على نحو ما من القوى السافلة المقيدة بآلات جسمية الا ان ذلك ليس يقع لكليهما على نحو واحد فان العقل يتلقى بالضرورة من القوى السافلة المدركة ولذا اذا تشوشت القوة الواهمة او المتصورة او الحافظة تشوش بالضرورة فعل العقل واما الارادة فلا تتبع بالضرورة ميل الشوق الادنى لانه وان كان للآلام التي في القوة الغضبية والشهوانية قوة على عطف الارادة الا انه لا يزال في قدرة الارادة ان تتبع تلك الآلام او تبذرها ولهذا كان تأثير الاجرام العلوية الذي يتعلق بالقوى السافلة اقل اتصالاً بالارادة التي هي العلة القريبة للافعال الانسانية منه بالعقل فالقول اذن بان الاجرام العلوية هي علة الافعال الانسانية هو قول الذين لا يفرقون بين العقل والحس ومن ثم قال بعض هؤلاء ان الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم ابو الناس والالهة^(١) . واذ قد ثبت ان العقل والارادة ليسا فعلين لآتين جسميتين امتنع كون الاجرام العلوية علة للافعال الانسانية

اذ اوجب على الاول بان الجواهر الروحانية المحركة للاجرام العلوية تفعل في الجسمانيات بواسطة الاجرام العلوية واما في العقل الانساني فانما تفعل بالانارة بغير واسطة ولكنها لا تقدر ان تغير الارادة كما اسلفنا في مب ١١١ ف ٢ وعلى الثاني بانه كما ان اختلاف حال الحركات الجسمانية يُرَدُّ الى وحدة حال الحركات السماوية على انها علة لها كذلك اختلاف حال الافعال الصادرة عن العقل والارادة يرجع الى مبدأ ذي حال واحدة وهو العقل الالهي والارادة الالهية

وعلى الثالث بان أكثر الناس يتبعون الآلام التي هي حركات الشوق الحسي

(١) هو من كلام هوميروس الشاعر ويراده بالآتي الناس والالهة الشمس

والتي تقدر الاجرام السماوية ان تساعد عليها والحكام الذين يقومون هذه
الآلام قليل عددهم ولهذا يصح ان تصدق انباء النجمين باعتبار الاكثر وخصوصاً
على وجه العموم لا على وجه الخصوص اذ لا يمتنع ان انساناً يقع اهواءه باختياره
ولهذا يقول النجمون ايضاً ان الانسان الحكيم يتسلط على النجوم اي من حيث
يتسلط على آلامه.

الفصل الخامس

في ان الاجرام العلوية هل تقدر ان تؤثر في الشياطين
يُنْحَطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية تقدر ان تؤثر في
الشياطين فانهم يعذبون بعض الناس في بعض اوقات الامتلاآت القمرية ولذلك
يقال لهؤلاء الناس معترون في ديموس الالهة ولو لم يكن الشياطين خاضعين
لتأثير الاجرام العلوية لامتنع ذلك . فالشياطين اذاً يخضعون لافعال الاجرام
العلوية

٢ وايضاً ان مستدعي الارواح يرصدون بعض الابراج لاستدعاء الشياطين .
ولو لم يكن الشياطين خاضعين للاجرام العلوية لم يكونوا يستدعون بها . فبهم اذاً
خاضعون لافعال الاجرام العلوية

٣ وايضاً ان الاجرام العلوية اقدر من الاجرام السفلية . والشياطين يطردون
بعض الاجرام السفلية اي ببعض الاعشاب والحجارة والحيوانات وبعض
الاصوات والالفاظ والتساوير والاشكال كما رواه اوغسطينوس عن فرغوريوس
في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ . فاولى اذن ان يكونوا خاضعين لفعل الاجرام العلوية
لكن يعارض ذلك ان الشياطين اعلى طبعاً من الاجرام العلوية . والفاعل اعلى
من المتفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ . فليس الشياطين
اذن خاضعين لفعل الاجرام العلوية

والجواب ان يقال ان في الشياطين ثلاثة مذاهب الأول مذهب المشائين الذين ينفون وجود الشياطين ويثبتون ان ما يُسند اليهم في صناعة مستدعي الارواح انما يحدث بقوة الاجرام العلوية وهذا ما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ عن فرفوريرس القائل «يخلق الناس في الارض قوات قادرة على اصدار ما تصدره النجوم من الآثار المختلفة» على ان هذا المذهب ظاهر الفساد فمعلوم بالتجربة ان الشياطين يفعلون اموراً كثيرة تعجز عنها قوة الاجرام العلوية كقطي المجانين بلغة مجهولتها ويرادهم اشعاراً ونصوصاً لم يعرفوها قط ويجعل مستدعي الارواح بعض التماثيل تكلم وتحرك واشباه ذلك وقد حمل هذا الافلاطونيون على القول بان الشياطين حيوانات ذات اجسام هوائية وانفس منفعة كما رواه اوغسطينوس عن ابولايوس في مدينة الله ك ٨ ب ١٦ وهذا هو المذهب الثاني وعليه يجوز ان يقال ان الشياطين على هذا النحو خاضعون للاجرام العلوية كالناس على ما مر في الفصل الآنف الا ان هذا القول باطل كما يتضح مما سلف في م ب ٥١ ف ١ حيث قدما ان الشياطين جواهر عقلية غير متصلة بابدان ومن ذلك يتضح انهم غير خاضعين لفعل الاجرام العلوية لا بالذات ولا بالعرض ولا بالاصالة ولا بالتبعية

اذ اُجيب على الاول بان تعذيب الشياطين للناس في بعض اوقات الامتلاآت القمرية يحدث لامرين اولاً ليثبتوا خليفة الله وهي القمر كما قال ايرونيمس في ب ٤ على متى والذبحي القم في خط ٥٨ على متى ب ١٧ وثانياً لانهم اذ كانوا لا يقدرّون ان يفعلوا الا بواسطة القوى الطبيعية كما مر في م ب ١١٠ ف ٤ يعتبرون في افعالهم استعداد الاجسام للآثار المقصودة منهم وواضح ان الدماغ هو اشد اجزاء البدن رطوبة كما قال ارسطو في كتاب النوم واليقظة ب ٥ ولذلك كان اشدّها انفعالاً من القمر الذي من خاصيته تحريك

الرطوبة والقوى الحيوانية انما تستكمل في الدماغ ولذا كان الشياطين يشوشون
مخيلة الانسان في بعض اوقات الامتلاات القمرية متى وجدوا في الدماغ استعداداً
لذلك

وعلى الثاني بان الشياطين انما يُستدعون في بعض الابراج لسبيين اما أولاً
فلكي يضلوا الناس فيعتقدوا ان في النجوم الوهية واما ثانياً فلانهم يجدون الهيولى
الجسمانية في بعض الابراج اكثر استعداداً للآثار التي يُستدعون لاجلها

وعلى الثالث بان الشياطين على ما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١
ب ٦ تجذب باجناس مختلفة من الحجارة والاعشاب والاختاب والحيوانات
والاشعار والرسوم الاحتفالية لا كما تجذب الحيوانات بالطعمة بل كما تجذب
الارواح بالشعائر اي من حيث يودى لهم ذلك دلالة على الاكرام الالهي الذي
يتوقون اليه جداً

الفصل السادس

في ان الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتاثيرها
يُنطَقُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية توجب ما يخضع
لتاثيرها لانه يلزم من وجود العلة الكافية وجود المعلول بالضرورة . والاجرام
العلوية علة كافية لمعلولاتها . فاذا لما كانت الاجرام العلوية تجعل موجودة مع
حركاتها واستعداداتها بالضرورة يظهر ان معلولاتها تحصل بالضرورة

٢ وايضاً ان اثر الفاعل يحصل في الهيولى بالضرورة متى كانت قدرة الفاعل
بحيث تتناول الهيولى بأسرها . وقدرة الاجرام العلوية تتناول هيولى الاجرام
السفلية بأسرها لكونها اعلى منها . فاذا بالضرورة تقبل الهيولى الجسمانية آثار
الاجرام العلوية

٣ وايضاً اذا كان اثر الجرم العلوي لا يحصل بالضرورة فانما ذلك لعلة مانعة وكل علة

جسمية قادرة ان تمنع أثر الجرم العلوي ترجع بالضرورة الى مبدأ علوي لان الاجرام العلوية علة لكل ما يحدث هنا. ولان ذلك المبدأ العلوي ايضاً ضروري يلزم ان يمتنع بالضرورة أثر الجرم العلوي الاخر فيكون كل ما يحدث هنا حادثاً بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة « وليس يمتنع ايضاً ان لا يحدث في الاجرام كثير مما تدل عليه العلام العلوية كالامطار والرياح » فاذاً ليست جميع آثار الاجرام العلوية تحدث بالضرورة والجواب ان يقال ان هذه المسئلة بعضها تقدم حلة وبعضها لا يزال مشكلاً فقد مر في ف ٤ انه وان كانت الاجرام السماوية تؤثر بعض الاميال في الطبيعة الجسمانية الا ان الارادة لا تتبع بالضرورة تلك الاميال فلا يمتنع ان يختلف بفعل الارادة أثر الاجرام السماوية ليس في الانسان فقط بل في سائر ما يتعلق به فعل الناس ايضاً. واما الاشياء الطبيعية فليس فيها مبدأ له الحيار في ان تبع او لا تتبع التأثيرات السماوية فيظهر اذن ان جميع الاشياء تحدث بالضرورة فيها على الاقل على قول بعض المتقدمين الذين اثبتوا ان لكل شيء علة وان وجود العلة يستلزم بالضرورة وجود المعلول فانجبوا من ذلك ان جميع الاشياء تحدث بالضرورة على ان ارسطو ابطال هذا القول في الالهيات ك ٦ م ٥ من جهة كلا المبدأين اللذين اثبتوهما اولاً لبطلان أن وجود كل علة يستلزم بالضرورة وجود المعلول فمن العلل ما تصدر عنها معلولاتها لا بالضرورة بل في الغالب وقد تختلف عنها في الاقل. الا انه اذا كانت معلولات هذه العلل لا تختلف عنها في الاقل الا لعل مانعة يظهر ان هذه العجة غير وافية بابطال ذلك المبدأ لان منع تلك العلة ايضاً حادث بالضرورة. ولذلك يجب ان يقال ثانياً كل موجود بالذات فله علة والموجود بالعرض لا علة له اذ ليس في الحقيقة موجوداً لكونه

ليس في الحقيقة واحداً فان للابيض علةً وكذا الموسيقى واما الموسيقى الابيض
فلا علة له لأنه ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً. وواضح ان العلة المانعة من
فعل علة يصدر عنها معلولها في الغالب قد تساعد على ذلك الفعل بالعرض فلا
يكون لهذه المساعدة علة من حيث هي حاصلة بالعرض ولذلك شرما يلزم عن هذه
المساعدة لا يُسند الى علة سابقة يلزم عنها بالضرورة كما ان تكون جسم ارضي
ناري في الطبقة العليا من الهواء وهبوطه الى اسفل معلول لقوة سماوية وكذا
ايضاً وجود مادة قابلة للاحتراق على سطح الارض يمكن اسناده الى مبداء
سماوي واما ملاقات النار الهابطة لهذه المادة واحراقها اياها فليس ذلك معلولاً
لجسم سماوي بل حاصل بالعرض وهكذا ينفع ان آثار الاجرام العلوية لا تحصل
كلها بالضرورة

إذا اجيب على الاول بان الاجرام العلوية انما تكون علة للآثار السفلية
بواسطة العلل الجزئية السفلية التي قد تختلف عنها معلولاتها في الاقل
وعلى الثاني بان قوة الجرم السماوي ليست غير متناهية فلا بد لحصول أثره
من استعداد معين في المادة من جهة البعد المكاني وغيره من الاحوال ولهذا
كما يمنع البعد المكاني من حصول اثر الجرم السماوي فان الشمس لا تفعل حرارتها
في صاقص ما تفعله في بلاد الحبشة كذلك كثافة المادة او البرودة او الحرارة
او ما يشبه ذلك من الاحوال الاستعدادية قد يمنع من حصول اثر الجرم
السماوي

وعلى الثالث يانه وان كانت العلة المانعة من حصول اثر علة اخرى ترجع
الى جرم سماوي على انه علتها الا انه اذا كان اجتماع علتين حاصل بالعرض
لا يرجع الى علة سماوية كما مر في جرم الفصل



المبحث السادس عشر بعد المئة

في القَدَر - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في القدر والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان القدر هل هو - ٢ في انه في اي شيء هو - ٣ هل هو غير متحرك - ٤ هل جميع الاشياء خاضعة له

الفصل الأول

في ان القَدَر هل هو شيء ما

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان القَدَر ليس شيئاً فقد قال غريغوريوس في خطب في الظهور « حاشا لقلوب المؤمنين ان تتقد ان القدر شيء ما »

٢ وايضاً ما يحدث بالقَدَر فليس يحدث بغير قصد فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ه ب ٩ « fatum (اي القَدَر) مشتق من fando اي القول » فليس يحدث بالقدر الا ما سبق فقوله وجزم به جازم - وما يحدث بقصد فليس يحدث بالاتفاق او الخطة فاذا لم كانت الاشياء تحدث بالقدر لم يكن فيها خطة واتفاق

لكن يعارض ذلك ان ما ليس موجوداً فليس يصدق عليه حد وقد حد بولسيوس القدر في كتاب التعازي نش ٦ بانه « هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة بها تربط العناية الالهية كل شيء بنظامه » فالتقدير اذن شيء ما

والجواب ان يقال يشاهد في الكائنات السفلية حدوث بعض الاشياء بالاتفاق او الخطة وقد يعرض ان يكون شيء بالنسبة الى العلل السافلة اتفاقاً ولكنه بالنسبة الى علل عالية مقصوداً بالذات كما لو ارسل سيد غلامين له الى مكني واحد بعينه دون ان يعلم احدهما شيئاً من امر الآخر كان التقاؤهما بالنسبة اليهما اتفاقاً لحصوله على غير قصد احدهما منهما وبالنسبة الى سيدهما الذي كان قد رتب ذلك غير اتفاقي بل مقصوداً بالذات فمن الناس من لم

يشأ أن يُسند ما يحدث في هذه السفليات من تلك الامور الاتفاقية الى علة
عالية وهو لاء نفوا القدر والعناية كما روى اوغسطينوس عن توليوس في مدينة الله
ك ٥ ب ٦ وهذا منافٍ للامر من الكلام على العناية في مب ٢٢ ف ٢٠ ومنهم
من اراد ان يسند جميع ما يحدث من الامور الاتفاقية في هذه السفليات طبيعية
او انسانية الى علة عالية وهي الاجرام العلوية وعلى هذا فليس القدر شيئاً سوى
حالي من احوال النجوم فيها يصور في الحشى او يولد كل واحد لكن هذا باطل
من وجهين اما اولاً فمن جهة الامور الانسانية فقد اوضحنا في البحث الآنف
ف ٤ ان الافعال الانسانية لا تخضع لتاثير الاجرام العلوية الا بالعرض وبالتبع
والعلة المقدرة لترتيبها ما يفعل بالقدر لا بد ان تكون علة بالاصالة وبالذات لما
يُفعل . واما ثانياً فمن جهة كل ما يفعل بالعرض فقد مر في البحث الآنف ف ٦
ان ما يحصل بالعرض ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً وكل فعل طبيعي
فانه ينتهي الى واحد ما فيستحيل اذن ان يكون ما يحصل بالعرض معلولاً
بالذات لمبدأ فاعلي طبيعي . فاذا ليس يمكن لطبيعة ان تفعل بالذات ان من
يقصد حفر قبر يصيب كثيراً وواضح ان الجرم السماوي يفعل على طريقة المبدأ
الطبيعي فتكون مفعولاته ايضاً في هذا العالم طبيعية فاذا يتمتع ان تكون قوة
فاعلية للجرم السماوي علة لما يفعل هنا بالعرض عن خبطة او اتفاق ولذلك
فالحق ان يقال ان ما يفعل هنا بالعرض في الاشياء الطبيعية او الانسانية يُسند
الى علة مرتبة لذلك ترتيباً سابقاً وهي العناية الالهية اذ لا مانع من ان ما يحصل
بالعرض يعتبر واحداً من عقلي ما والا لما استطاع العقل ان يصوغ هذه القضية
وهي « حافر القبر يصيب كثيراً » وكما يقدر العقل ان يتصور ذلك يقدر ان
يحدثه كما لو علم عالم بوجود كنز دفين في مكان ما فحمل فلان جاهلاً بذلك
على ان يخفر هناك قبراً وهكذا لا يتمتع ان ما يفعل هنا بالعرض على انه اتفاقي

يسند الى علته مرتبة تفعل بالعقل وخصوصاً العقل الالهي لان الله وحده يقدر ان يفعل في الارادة كما تقدم في مب ١٠٥ ف ٤ ومب ١٠٦ ف ٢ ومب ١١١ ف ٢ وعلى هذا فترتيب الافعال الانسانية التي مبدؤها الارادة يجب اسناده الى الله وحده وهكذا من حيث ان كل ما يفعل هنا خاضع للعناية الالهية باعتبار سابق ترتيبها له ونطقها به على نحو ما يجوز لنا ان تثبت القدر وان ابي العلماء القديسون استعمال هذا الاسم بسبب الذين كانوا يخصصونه بقوة اوضاع النجوم ومن ثم قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١ « لذلك من اسند الامور الانسانية الى القدر واراد به ارادة الله او قدرته فليستمر على قوله هذا ويصلح تعبيره » وبهذا المعنى نفى غريغوريوس القدر

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجب على الثاني بانه لا يمتنع كون بعض الاشياء اتفاقية بالنسبة الى العقل القريبة لا بالنسبة الى العناية الالهية اذ بهذا الاعتبار لا يحدث في العالم شيء بغير قصد كما قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٤

أنتقل اثنائي

هل القدر موجود في المخلوقات

يُخفى الى الثاني بان يقال : يظهر ان القدر غير موجود في المخلوقات فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٨ و ٩ « المراد بالقدر ارادة الله او قدرته » و ارادة الله وقدرته ليست في المخلوقات بل في الله . فاذا انيس القدر في المخلوقات بل في الله

٢ وايضاً ان القدر الى ما يفعل بالقدر نسبة العلة كما يدل عليه طريقة التعبير . والعلة الكلية بالذات لما يفعل هنا بالعرض في الله وحده كما مر في الفصل لا نف . فالتقدير ان موجود في الله لا في المخلوقات

٣ وأيضاً لو كان القدر في المخلوقات لكان اما جوهرًا او عرضاً . وإيا ما كان منها يلزم تكثره بكثرة المخلوقات على ان القدر واحد فقط في ما يظهر . فيظهر اذن انه ليس في المخلوقات بل في الله

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ « القدر هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة »

والجواب ان يقال ان العناية الالهية تحدث آثارها بالعلل المتوسطة كما يتضح مما مر في مب ١٠٣ ف ٦ فيجوز من ثمة اعتبار ترتيب الآثار على نحوين احدهما باعتبار وجود هذا الترتيب في الله وبهذا المعنى يقال لترتيب الآثار عناية والثاني باعتبار وجود هذا الترتيب في العلل المتوسطة المعينة من الله لاصدار بعض الآثار وبهذا المعنى يقال له قَدَر وهذا ما اراده بولسيوس بقوله في كتاب التعزية ٤ نث ٦ « ينفذ القدر ويحصل النظام القدري اما بواسطة الارواح الخادمة العناية الالهية او بواسطة النفس او الطبيعة باسرها او بواسطة حركات الاجرام السماوية او بقوة الملائكة او بمذاقة الشياطين المختلفة او ببعض هذه الاشياء او بأكملها » وقد مر الكلام بالتفصيل على جميع ذلك في ف ١٠٤ ف ٢ ومب ١١١ ف ٢ . فيتضح اذن من ذلك ان القدر موجود في العلل المخلوقة باعتبار كونها معينة من الله لاصدار بعض المعلولات

اذ اوجب على الاول بان ترتيب العلل الثانية الذي يسميه اوغسطينوس هناك سلسلة العلل لا يقال له قَدَر الا من حيث يتعلق بالله ولهذا انما يطلق القدر على قدرة الله او ارادته باعتبار معنى العلية واما باعتبار حقيقة الذاتية فهو هيئة العلل الثانية او سلسلتها اي ترتيبها

وعلى الثاني بان القدر يتضمن من حقيقة العلية ما تتضمنه العلل الثانية اذ انما يراد به ترتيبها

وعلى الثالث بأنه ليس المراد بالهيئة المأخوذة في حد القدر ما كانت من جنس
الكيف بل المراد بها الترتيب وهو ليس جوهرًا بل إضافة . وهذا الترتيب اذا
اعتُبر بالنسبة الى مبدئه فهو واحد فيكون القدر واحدًا واذا اعتُبر بالنسبة الى
المعلولات او العلل المتوسطة كان متكثرًا وعلى هذا المعنى قول فرجيليوس
الشاعر «تجذبك اقدارك»

الفصل الثالث

هل القدر غير متحرك

يُنْطَلَقُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان انتدر ليس غير متحرك فقد قال
بويسوس في التعزية ك ٤ ن ٦ « ان نسبة سلسلة القدر المتحركة الى بساطة
العناية الثابتة كنسبة القياس الى العقل وما يُؤَدِّ الى ما هو موجود والزمان الى
السرمدية والدائرة الى النقطة المتوسطة »

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٣ « اذا تحركا ثمرك ما فينا »
والقدر « هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة » كما قال بويسوس في كتاب التعزية
٥ ن ٦ . فالقدر اذن متحرك

٣ وايضاً لو كان القدر غير متحرك لحدث ما يخضع له على وجه ضروري
وغير متحرك . ويظهر ان اخضع شيء للقدر هو الحوادث المستندة اليه فيلزم ان
لا يكون في الاشياء حادث بل ان تحدث كلها بالضرورة
لكن يعارض ذلك قول بويسوس في الموضع المتقدم ذكره « القدر هيئة غير
متحركة »

والجواب ان يقال ان ترتيب العلل الثانية الذي نسميه بالقدر يجوز اعتباره
على نحوين الاول بحسب العلل الثانية المرتبة على ذلك الوجه والثاني بالنسبة
الى المبدأ الاول المرتبة منه وهو الله فذهب بعض الى ان سلسلة العلل اي ترتيبها

ضرورية في نفسها بمعنى ان كل شيء يحدث بالضرورة لان لكل معلول علة ووجود العلة يستلزم بالضرورة وجود المعلوم الا ان هذا يتضح بطلانه بما مر في البحث الآنف ف ٥٦ وذهب آخرون الى عكس ذلك اي الى ان القدر متحرك حتى باعتبار تعلقه بالعناية الالهية وعلى هذا كان يقول المصريون ان القدر يمكن تحويله ببعض الضحايا كما رواه غريغوريوس النيصي في كتاب النفس ب ٣٦ الا ان هذا القول قد أُبطل في مب ٣٣ ف ٨ لما فيه من المناقاة لثبات العناية الالهية. فالحق اذن ان يقال ان القدر باعتبار العمل الثانية متحرك وباعتبار خضوعه للعناية الالهية ثابت لا يثبت بالضرورة المطلقة بل يثبت بالضرورة الشرطية على حد ما يقال ان قولنا « اذا سبق علم الله بهذا فسيكون » شرطية صادقة او ضرورية. ولهذا بعد ان قال بولسيوس ان سلسلة القدر متحركة قال ايضاً ان هذه السلسلة لصدورها عن مبادئ العناية الغير المتحركة هي ايضاً بالضرورة غير متحركة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

هل كل شيء خاضع للقدر

يُنْحَصَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل شيء خاضع للقدر فقد قال بولسيوس في التعزية ك ٢ نث ٦ « ان سلسلة القدر تحرك السماء والكواكب وتعديل بين العناصر وتلبسها صوراً متغيرة بتحويل احدها الى الآخر وهي تجدد كل مولود ومفقود بصدور مثله من الاجنة والبذور وتقيد افعال الناس وحظوظهم برباط من العلل غير منحل » فاذا ليس يخرج شيء في ما يظهر عن حكم سلسلة القدر

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٨ « القدر شيء ما باعتبار

نسبته الى ارادة الله وقدرته وارادة الله على كل ما يحدث كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٣ و ٩ فاذا كل شيء خاضع للقدر ٣٠ وايضاً ان القدر هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة كما قال بوليسيوس ٠ وجميع المخلوقات متحركة والله وحده غير متحرك كما مر في مب ١٩ ف ١ و ٢٠ فالقدر اذن حاصل في جميع المخلوقات

لكن يعارض ذلك قول بوليسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٦ « من الاشياء المندرجة تحت العناية ما يفوق سلسلة القدر »

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ٢ ان القدر هو ترتيب العلل الثانية وسوقها الى العلولات المقصودة من الله فاذا كل ما يخضع للعلل الثانية فهو خاضع للقدر ايضاً ٠ واذا كانت بعض الاشياء تصدر عن الله مباشرة فهي لا تخضع للقدر لعدم خضوعها للعلل الثانية وذلك نخلق الاشياء وتمجيد الجواهر الروحانية وما اشبه ذلك وهذا ما اراده بوليسيوس بقوله في الموضع المتقدم ذكره « ما كان قريباً الى العناية الاولى لاستقراره على وجه ثابت مجاوز ترتيب التحرك القدرى » ومن ذلك يتضح ايضاً انه كلما كان شيء ابعد عن العقل الاول كان اكثر تقيداً بالقدر لكونه اخضع لضرورة العلل الثانية

اذا اجيب على الاول بان كل ما ذكر هناك يصدر عن الله بواسطة العلل الثانية فكان مندرجاً تحت سلسلة القدر وليس كذلك حكم سائر الاشياء كما تقدم قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان نسبة القدر الى ارادة الله وقدرته انما هي باعتبار كونها المبدأ الاول ٠ فليس يلزم ان يخضع له كل ما يخضع لها كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بانه وان كانت جميع المخلوقات متحركة على نحو ما الا ان بعضها لا يصدر عن العلل المخلوقة المتحركة فلا يخضع للقدر كما مر في جرم الفصل

المبحث السابع عشر بعد المئة

في ما يتعلق بفعل الانسان - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق بفعل الانسان المركب من لطيفة الروحانية والجسدية
واولاً في فعل الانسان ثم في تناسل الناس - اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل
١ - في انه هل يقدر الناس ان يعلم احدهم الآخر باحداثه العلم فيه - ٢ هل يقدر
الانسان ان يعلم الملاك - ٣ هل يقدر بقوة نفسه ان يغير الميول الجسدية - ٤ في ان
نفس الانسان المفارقة هل تقدر ان تحرك الاجسام بالحركة المكانية

الفصل الاول

هل يقدر الانسان ان يعلم انساناً آخر

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان انساناً لا يقدر ان يعلم انساناً آخر
فقد قال الرب في متى ٢٣: ٨ « لا تدعوا معلمين » وكتب على ذلك ايرونيمس
« لئلا تصفوا الناس بصفة المجد الالهي » فالمعلية اذن خاصة بالمجد الالهي . على
ان التعليم خاص بالمعلم فهو اذن غير مقدور للانسان بل خاص بالله
٢ وايضاً لو كان يعلم انسان آخر لم يكن ذلك الا من حيث يفعل بعلمه
لاحداث العلم في آخر . والكيفية التي بها يفعل فاعل لاصدار مثله كيفية فعلية .
فيلزم كون العلم كيفية فعلية كالحرارة

٣ وايضاً لا بد لحصول العلم من النور العقلي وشيخ الشيء المعقول . وليس
يقدر انسان ان يحدث شيئاً منها في آخر . فاذا ليس يقدر الانسان ان يحدث
العلم في آخر بالتعليم

٤ وايضاً ان المعلم ليس يفعل في التلميذ شيئاً سوى ان يورده له بعض الدلائل
اما بالالفاظ الدالة على معاني او بالاشارات وليس يقدر احد ان يعلم غيره بمعنى
ان يحدث فيه العلم بايراد الدلائل لانه لا يعدوان يورده له دلائل امور

معلومة أو امور مجهولة فإن اورد له دلائل امور معلومة كان العلم حاصلًا له قبل ذلك فلا يستفده من المعلم وإن اورد له دلائل امور مجهولة لم يستفد بهذه الدلائل شيئًا كما أنه لو اورد موردًا للآتيني الفاظًا يونانية يجهل معناها لا يقدر بذلك ان يعلمه. فإذا ليس يقدر انسان ان يحدث العلم في انسان آخر بتعليمه اياه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيم ٢: ٧ « نُصِبْتُ انا لها كارزًا ورسولًا معلمًا للامم في الايمان والحق »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة اقوالًا مختلفة فذهب ابن رشد الى ان لجميع الناس عقلاً هيولانيًا واحدًا كما مر في مب ٢٦ ف ٢١ ومب ٢٩ ف ٥ وهذا يستلزم ان لجميع الناس اشباحًا معقولة غير مختلفة وبناءً على ذلك قال بان انسانًا ليس يحدث في آخر بالتعليم علمًا مغايرًا لعلمه بل يشركه في علمه عنه بتحريكه اياه الى ان يرتب في نفسه الاخيلة فتتبيها على ما ينبغي للادراك العقلي. وهذا القول صحيح من جهة ان العلم الذي في التليذ وفي المعلم واحد بعينه اذا اعتبرت العينية من جهة وحدة المعلوم لان حقيقة ما يعلم التليذ والمعلم واحدة بعينها واما من جهة ان لجميع الناس عقلاً هيولانيًا واحدًا واشباحًا معقولة غير مختلفة الا باختلاف الاخيلة فقط فهو باطل كما مر في المواضع المشار اليها. وذهب الافلاطونيون الى ان العلم حاصل لانفسنا منذ البدء بالمشاركة في الصور المفارقة على ما تقدم في مب ٨٤ ف ٣ و ٤ الا ان اتصال النفس بالبدن عائق لها عن ملاحظة ما تعلمه بحسب اختيارها وعلى هذا فالتليذ ليس يستفيد من المعلم علمًا جديدًا بل يُنبه منه فقط الى ملاحظة ما يعلمه فلا يكون التعلم على ذلك الا التذكرو بناءً على ذلك وضعوا ايضا ان القواعل الطبيعية تهيج فقط لقبول الصور التي تستفيدها المادة الجسمية بالمشاركة في المثل المفارقة لكن هذا

القول قد ابطالناه في مب ٧٩ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٣ و٤ حيث اوضحنا ان عقل
النفس الانسانية الهولاني هو بالقوة المحضة الى المعقولات كما قال ذلك ايضاً
ارسطو في كتاب النفس ٣ م ١٤٠ فالحق اذن ان يقال ان المعلم يحدث العلم في
المتعلم باخراجه اياه من القوة الى الفعل كما في الطبيعيات ٨ م ٣٢٠ ويان
ذلك ان العلولات الصادرة عن مبدأ خارج بعضها يصدر عن مبدأ خارج
فقط كحدوث صورة اليت في المادة عن الصناعة فقط وبعضها يصدر تارة عن
مبدأ خارج وتارة عن مبدأ داخل كحدوث الصحة في المريض تارة عن مبدأ
خارج اي عن صناعة الطب وتارة عن مبدأ داخل كشفاء مريض بقوة
الطبيعة. وهذه العلولات يجب فيها اعتبار امرين احدهما ان الصناعة تمحو في
فعلها حذو الطبيعة فكما ان الطبيعة تشفي المريض بافساد المادة المسببة للمرض
وتوجيهها الى وجبة ما ودفعها كذلك الصناعة ايضاً. وايضاً فالمبدأ الخارج
الذي هو الصناعة لا يفعل على انه فاعل اصيل بل على انه معاون للفاعل الاصيل
الذي هو المبدأ الداخل بتقويته اياه وتقديمه له الادوات والمعاون التي تستعين
بها الطبيعة على اصدار الاثر كما يقوي الطبيب الطبيعة ويبيدها بالاطمة
والادوية التي تستعين بها على الغرض المقصود. والعلم يحصل في الانسان عن
مبدأ داخل كما يظهر في من يحصل العلم بالاستنباط وعن مبدأ خارج كما يظهر
في من يتعلم فان لكل انسان في فطرته مبدأ للعلم وهو نور العقل الفعال الذي
به تدرك طمأ بالبداهة منذ البدء بعض مبادئ كلية لجميع العلوم فمن طبق
هذه المبادئ الكلية على بعض الجزئيات التي يحصل عنده بالحس حفظها
وتجربتها فذاك يحصل بالاستنباط علم ما لم يكن يعلمه منتقلاً من المعلومات الى
المجهولات ولذا فكل معلم يتأدى بالتلميذ مما يعلمه الى معرفة ما كان جاهلاً له
كقوله في كتاب تحليل القياس ب ١ « كل علم قائم يحصل عن معرفة سابقة »

والعلم يتأدى بالتليذ من المعلومات الى المجهولات على نحوين اما اولاً فبتقديمه
له بعض المعاين او الآلات التي يستعين بها عقله على كسب العلم كما يراده له
فضاياً اخص يستطيع التليذ مع ذلك ان يحكم فيها من المعلومات السابقة او
كما يراده له دلائل محسوسة يهتدي بها عقل الطالب الى معرفة الحق المجهول
واما ثانياً فتعزيمه عقل الطالب ليس بافاضته عليه قوة فعلية من مثل طبيعة اعلى
كما اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ومب ١١١ ف ١ اعند الكلام على الملائكة المنيرة
لاتحاد جميع العقول البشرية في رتبة الطبيعة بل ببيان النسبة بين المبادئ
والنتائج فربما لا يكون حاصل التليذ بنفسه من القوة التصديقية ما يقدر به على
استخراج النتائج من المبادئ ولذا قيل في كتاب البرهان م ٥ « البرهان قياس
يفيد العلم » وعلى هذا فن ياتي بالبرهان فهو يفيد السامع العلم
اذا اجيب على الاول بان للعلم فعلاً خارجياً فقط كالطبيب الشافي على ما
تقدم في جرم الفصل وكما ان الطبيعة الداخلية هي العلة الاصلية للشفاء كذلك
النور العقلي الداخلي هو العلة الاصلية للعلم وكلا هذين الامرين صادر عن الله
ومن ثم كما قيل عن الله في مز ١٠٢: ٣ « الذي يشفي جميع امراضك » قيل
عنه ايضاً في مز ١٠٠: ٩٣ « الذي يعلم الانسان العلم » من حيث يرسم علينا نور
وجهه الذي به ينجلي لنا كل شيء
وعلى الثاني بان المعلم لا يحدث العلم في التليذ على طريقة التفاعل الطبيعي كما
قال ابن رشد معترضاً في كتاب النفس ٣ حا ٥ فلا يلزم اذن كون العلم كيفية
فعلية بل هو مبدأ يهتدي به صاحبه في ما يعمل
وعلى الثالث بان المعلم لا يحدث في التليذ النور المعقول ولا يحدث فيه ايضاً
قصد الاشباح المعقولة بل يحركه بتعليمه الى ان يصوغ بقوة عقله الصور المعقولة
التي يورد له دلائلها في الخارج

وعلى الرابع بان الدلائل التي يوردها المعلم للتليذ هي دلائل امور معلومة بوجه اجمالي مختلط ولكن غير معلومة بوجه الخصوص والتفصيل فتى حصل حاصل بنفسه على العلم لا يجوز ان يقال انه يعلم نفسه او معلم لنفسه اذ لم يكن له من قبل علم كامل كما يجب ان يكون للمعلم

الفصل الثاني

هل يقدر الناس ان يعلموا الملائكة

يُنْظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الناس يقدر ان يعلموا الملائكة فقد قال الرسول في افسس ١٠: ٣ « لتعلم حكمة الله المتنوعة لدى الرئاسات والسلطين في السماويات بالكنيسة » والكنيسة هي جماعة الناس المؤمنين . فاداً يعلم الملائكة بعض الاشياء بواسطة الناس

٢ وايضاً ان الملائكة الاعلى الذين يستنبطون في الامور الالهية من الله مباشرة يقدر ان يفقهوا الملائكة الادنين كما مر في مب ١٠٦ ف ١ و ٣ ومن الناس من يتفقه في الامور الالهية من كلمة الله مباشرة كما يظهر بالخصوص في الرسل كقوله في عبر ٢: ١ « كمنا اخيراً في هذه الايام في الابن » فاداً قد قدر بعض الناس على تعليم بعض الملائكة

٣ وايضاً ان الملائكة الادنين يتفقهون من الملائكة الاعلى . وبعض الناس اعلى من بعض الملائكة فان بعض الناس يرتقون الى اعلى مراتب الملائكة كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل . فاداً يجوز ان يفقه بعض الناس بعض الملائكة الادنين في الامور الالهية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ف ١ مق ١ ان « جميع الانارات الالهية تبلغ الى الناس بواسطة الملائكة » فاداً ليس يتفقه الملائكة من الناس في الامور الالهية

والجواب ان يقال يقدر الملائكة الادنون ان يخاطبوا الملائكة الاعلين
 بكشفهم لهم افكارهم كما مر في مب ١٠٧ ف ٢ الا ان الملائكة الاعلين لا يستنبطون
 من الادنين في الامور الالهية. وواضح ان الناس الاعلين يخضعون للملائكة
 الادنين بنفس الوجه الذي به يخضع الملائكة الادنون للملائكة الاعلين وهذا
 بين من قوله تعالى في متى ١١: ١١ «لم يقيم في مواليد النساء اعظم من يوحنا
 المعمدان ولكن الاصغر في ملكوت السماء اعظم منه» فاذا لا يستنبط الملائكة
 اصلاً من الناس في الامور الالهية ولكن الناس يقدر ان يكشفوا افكار قلوبهم
 للملائكة بطريق التخاطب لان معرفة خفايا القلوب خاصة بالله وحده
 اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قد شرح آية الرسول هذه في شرح تك
 ١٥ ب ١٩ بقوله ان «الرسول كان قال قلبها: لي انا اصغر القديسين جميعاً أعطيت
 هذه النعمة ان اوضح للجميع ما تدير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً
 في الله: قلت مكتوماً بحيث كانت مع ذلك حكمة الله المتنوعة معلومة لدى
 الرئاسات والسلطين في السماويات بالكنيسة. فكانه قال ان هذا السر كان مكتوماً
 عن الناس بحيث كان معلوماً للكنيسة السماوية الموءلفة من الرئاسات والسلطين
 منذ الدهور لا قبل الدهور لان الكنيسة كانت اولاً حيث يجب ان تتألف كنيسة
 الناس ايضاً بعد القيامة». ويجوز ايضاً ان يكون المراد بذلك ان «ذلك المكتوم
 لا يعرفه الملائكة في الله فقط بل يرونه في هذا العالم ايضاً عند ما يتم ويعلن»
 كما قال اوغسطينوس ايضاً في الموضع المشار اليه وعلى هذا فمن حيث ان اسرار
 المسيح والكنيسة تمت بالرسول انكشف منها للملائكة امور كانت من قبل مكتومة
 عنهم وعلى هذا المعنى يجوز حمل قول ايرونيمس في شرحه هذه الآية «عرف
 الملائكة بعض الاسرار من بشارة الرسل» اي لان هذه الاسرار كانت تتم في
 واقع الامر ببشارة الرسل كاهتداء الامم الذي حصل ببشارة بولس الرسول وعليه

كلامه في الموضع المتقدم ذكره
وعلى الثاني بان الرسل كانوا يتفقهون من كلمة الله مباشرة لا بحسب لاهوته
بل بحسب مخاطبة ناسوته لهم فلا يلزم ما اعترض به
وعلى الثالث بانه قد يكون بعض الناس اعظم من بعض الملائكة حتى في
حال هذه العاجلة لكن لا بالفعل بل بالقوة اي من حيث ان لهم من وقرة الحبة
ما يقوون به على استحقاق درجة من السعادة اعظم من درجة بعض الملائكة
وذلك على حد قولنا ان بذر شجرة كبيرة لا عظم بالقوة من شجرة صغيرة مع كونه
اصغر منها جداً بالفعل

الفصل الثالث

في ان الانسان هل يقدر بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمية
يُحْتَجَّجُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر بقوة نفسه ان يغير
الهيولى الجسمية فقد قال غريغوريوس في محا ٢ ب ٣٠ « يفعل القديسون المعجزات
تارة بالصلوة وتارة بالقوة كبطرس الذي اقام طائيتا من الموت بصلاته وامات
حنانيا وسفيرا الكاذبين بتوبيخه اياهما » وعند فعل المعجزات يحصل شيء من التغيير
في الهيولى الجسمية . فاذا يقدر الناس بقوة نفوسهم ان يغيروا الهيولى الجسمية
٢ وايضاً قد كتب الشارح على قول الرسول في غلا ٣ « من الذي يحرككم حتى
لا تطيعوا الحق » ما نصه « ان لبعض الناس اعياناً محروقة تصيب الغير بسوء
ولا سيما الاطفال بمجرد النظر » وهذا يتعذر لو لم يكن في النفس قدرة على تغيير
الهيولى الجسمية . فاذا يقدر الانسان بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمية
٣ وايضاً ان الجسم الانساني اشرف من سائر الاجسام الساقطة والجسم
الانساني يتغير بتصور النفس الانسانية الى الحرارة والبرودة كما يشاهد في
الغضب والخائفين بل ربما افضى هذا التغيير الى المرض والموت . فاذا بالاولى

تقدر النفس الانسانية ان تغير بقوتها الهيولى الجسمية
لكن يمارض ذلك قول ارغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « انما تنقاد
الهيولى الجسمية لامر الله وحده »

والجواب ان يقال ان الهيولى الجسمية لا تتغير الى صورة الا اما من فاعل
مركب من هيولى وصورة او من الله الموجودة فيه الهيولى والصورة بالقوة وجوداً
سابقاً من حيث هو عليهما الأولى كما مر في مب ١١٠ ف ٢ ومن ثم قبل هناك عن
الملائكة ايضاً انهم لا يقدرون بقوتهم الطبيعية ان يغيروا الهيولى الجسمية الا
باستخدامهم القواعل الجسمية لاصدار بعض المعلولات فبالأولى اذن لا تقدر
النفس بقوتها الطبيعية ان تغير الهيولى الجسمية الا بواسطة بعض الاجسام
اذا اجيب على الاول بانه يقال ان القديسين يفعلون المعجزات بقوة النعمة
لا بقوة الطبيعة وهذا واضح من قول غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره
« الذين هم ابناؤه الله من القوة لا غرو اذا قدروا بالقوة على فعل المعجزات »

وعلى الثاني بان ابن سينا علل السحر بكون الهيولى الجسمية من شأنها ان
تنقاد للجوهر الروحاني اكثر من انقيادها لما في الطبيعة من القواعل المضادة ولهذا
متى كانت النفس قوية التصور تغيرت بها الهيولى الجسمية وبهذا علل الطرقات
السحرية على انا قد اوضحنا في مب ١١٠ ف ٢ ان الهيولى الجسمية لا تنقاد
لامر الجوهر الروحاني بل للبدع وحده فالأولى اذن ان يقال ان قوة تصور
النفس لتغير بها الارواح المتصلة بالجسم واخص ما يحدث هذا التغير في العيون
التي تتصل اليها ارواح ادق والعيون تفقد الهواء المتصل الى مسافة محدودة
وعلى هذا النحو اذا كانت المرايا جديدة صقيلة يعرفها شيء من الكدورة من
نظر المرأة الخائض كما قال ارسطو في كتاب النوم واليقظة ب ٢٠ فاداً متى
اشتدت حركة نفس الى الشر كما يحدث بالخصوص في الشيوخ صار منظرها

على الوجه المتقدم صاماً موء ذياً وخصوصاً للأطفال من حيث ان جسمهم رخص سهل التأثر. ويحمل ايضاً ان يكون في ذلك يدُ لخبائث الشياطين اما بسماح الله او بعهد خفي يعقده معهم عجائز العرافات

وعلى الثالث بان النفس تتصل بالجسم الانساني اتصالاً بالصورة . والشوق الحسي الخاضع للنطق نوعاً ما على ما مرّ في م ب ٨١ ف ٣ هو فعل آلة جسمية فلا بد لتصور النفس الانسانية من تحرك الشوق الحسي مع فعل جنماني . وتصور النفس الانسانية لا يكفي لتغيير الاجسام الخارجة الا بتوسط تغيير جسمها الخاص كما مرّ قريباً

الفصل الرابع

في ان نفس الانسان المفارقة هل تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط يُنظَر الى الرابع بان يقال : يظهر ان نفس الانسان المفارقة تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط فان الجسم يتقاد للجوهر الروحاني طبعاً في الحركة المكانية كما مرّ في م ب ١١٠ ف ٣ والنفس المفارقة جوهر روحاني فهي اذن تقدر ان تحرك بامرها الاجسام الخارجة

٢ وايضاً في كتاب رحلة اقليمندوس يخبر نيقيطا بطرس بان سيمون الساحر كان ممسكاً ليديه نفس الطفل الذي قتله وكان يعمل بواسطتها اعمالاً سحرية وهذا يستحيل من دون تغيير في الاجسام ولو مكاني فقط . فاذا للنفس المفارقة قوة على تحريك الاجسام بالحركة المكانية

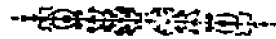
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٥٢ و ٥٣ « لا تقدر النفس ان تحرك كل جسم بل جسمها فقط »

والجواب ان يقال ان النفس المفارقة لا تقدر بقوتها الطبيعية ان تحرك جسماً ما فواضح ان النفس لاتصلها بالجسم لاتتحرك الا الجسم الحي بها فاذا مات عضو

من اعضاء الجسم لا يتفاد لامر النفس في الحركة المكانية وواضح ان ليس جسم حياً بالنفس المفارقة . فاذا ليس يتفاد جسم لامرهما في الحركة المكانية وذلك باعتبار قوة طبعها والا فقد توتى بالقوة الالهية ما هو فوق قوتها الطبيعية

اذ اوجب على الاول بان من الجواهر الروحانية ما ليست قوته محدودة الى بعض الاجسام كالملائكة المجردين طبعاً من الاجسام ولهذا يجوز ان يتفاد لامرهم اجسام مختلفة . واما متى كانت القوة المحركة في جوهر مفارق محدود طبعاً الى تحريك جسم ما لم يقوَ ذلك الجوهر ان يحرك جسماً أكبر بل اقل كما ليس يقدر عند الفلاسفة محرك السماء السفلى ان يحرك السماء العليا . وعليه فلما كانت النفس محدودة في طبعها الى تحريك الجسم الذي هي صورته لم يكن في قدرتها ان تحرك جسماً آخر بقوتها الطبيعية

وعلى الثاني بان الشياطين كثيراً ما تظاهر بانها انفس الموتى تقريراً لضلال الكفرة الذين كانوا يعتقدون ذلك كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ وفم الذهب في خط ٢٩ على متى ولهذا يحتمل ان يكون سيمون الساحر قد اخذ من بعض الشياطين بايهاه اياه انه نفس الطفل الذي كان قد قتله



المبحث الثامن عشر بعد المئة

في تناسل الناس باعتبار النفس - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في تناسل الناس واولاً باعتبار انفس ثم باعتبار الجسم اما الاول فالمبحث فيه يدور على ثلاث مسائل - ١ في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع النسي - ٢ هل تصدر معه كذلك النفس العقلية - ٣ هل ابدعت جميع النفوس معاً

الفصل الأول

في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المني

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس الحسية لا تصدر بالتناسل مع المني بل تصدر عن الله بالابداع لان كل جوهر كامل غير مركب من هيولى وصورة اذا كان حادثاً فليس يحدث بالتولد بل بالابداع اذ ليس يتولد شيء الا من الهيولى . والنفس الحسية جوهر كامل والا لا تمتنع عليها تحريك الجسم ولكنها صورة الجسم ليست مركبة من هيولى وصورة فهي اذاً لا تحدث بالتولد بل بالابداع

٢ وايضاً ان مبدأ التولد في الموجودات الحية يحصل بالقوة المولدة وهي ادنى من النفس الحسية لكونها من قوى النفس النباتية . وليس يفعل شيء بخلاف نوعه . فاذاً يتمتع صدور النفس الحسية بقوة الحيوان المولدة

٣ وايضاً ان المولد يولد نظيره وهذا يقتضي وجود صورة المتولد بالفعل في علته التولد . والنفس الحسية ليست موجودة بالفعل في المني لانه لا جزء منها اذ لا يوجد جزء منها الا في جزء من الجسم وليس في المني جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم انما يتكون من المني او بقوة المني فاذاً لا تصدر النفس الحسية عن المني

٤ وايضاً اذا كان في المني مبدأ فاعل للنفس الحسية فهو اما يبقى بعد تولد الحيوان او لا والاول مستحيل للزوم كونه اما عين نفس الحيوان المتولد الحسية وهذا ممتنع للزوم كون المولد والمتولد والصانع والمصنوع واحداً بعينه او شيئاً آخر وهذا ايضاً ممتنع فقد مر في مب ٢٦ ف ١ ان ليس في الحيوان الواحد الا مبدأ واحد صوري وهو النفس . والثاني مستحيل ايضاً في ما يظهر للزوم كون الفاعل يفعل لنفسه نفسه وهو ممتنع . فاذاً يتمتع تولد النفس الحسية مع المني

لكن يعارض ذلك ان نسبة القوة التي في المني الى الحيوانات المتولدة منه كنسبة القوة التي في عناصر العالم الى الحيوانات الصادرة عن تلك العناصر كالتولدة من التعفن . والنفوس تصدر في هذه الحيوانات عن القوة التي في العناصر كقوله في تلك ٢٠:١ «لنخرج المياه زحاًناً ذا نفس حية» فاذا نفوس الحيوانات التي تتولد من المني تصدر ايضاً عن القوة التي في المني والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النفوس الحسية التي في الحيوانات مبدعة من الله . وهذا القول صحيح لو كانت النفس الحسية شيئاً قائماً بنفسه وموجوداً وفاعلاً بنفسه لانه يصدق عليها اذ ذاك انها مصنوعة بنفسها كما انها موجودة وفاعلة بنفسها . ولان الشيء البسيط والقائم بنفسه لا يجوز ان يصنع الا بالابداع كان يلزم حينئذ ان النفس الحسية تصدر الى الوجود بالابداع . غير ان هذا المبنى اى كون النفس الحسية موجودة وفاعلة بنفسها باطل كما يتضح مما مر في مب ٧٥ ف ٣ والا لم تفسد بفساد البدن ولذلك لما لم تكن صورة قائمة بنفسها كانت نسبتها الى الوجود كنسبة غيرها من الصور الجسمانية التي لا يصدق عليها انها موجودة بانفسها بل انما يقال لما موجودة من حيث ان المركبات القائمة بانفسها موجودة بها وعلى هذا كان الصنع يصدق على المركبات . ولان المولد مماثل للتولد لا بد ان النفس الحسية ونحوها من الصور تصدر طبعاً الى الوجود من فواعل طبيعية ثقيل الهوى من القوة الى الفعل بقوة جسمية حاصلة فيها وكلما كان الفاعل اقدر كان قادراً على ايصال اثره الى ما هو ابعد كما ان الجسم كلما كان اشد حرارة بلغت حرارته الى ما هو ابعد . وعلى هذا فالاجسام الغير الحية التي هي ادنى في رتبة الطبيعة تولد ما يماثلها لا بواسطة بل بانفسها كما تولد النار ناراً بنفسها واما الاجسام الحية فلكونها اقدر تفعل لتوليد مثليها مباشرة وبواسطة اما مباشرة ففي فعل التغذية الذي به يولد اللحم لحماً واما بواسطة

ففي فعل التوليد لان قوة فاعلة تنبعث من نفس المولّد الى بذر الحيوان
او النبات كما تنبعث قوة محرّكة من الفاعل الاصيل الى الآلة. وكما لا فرق في ان
يقال ان شيئاً يتحرك من الآلة او من الفاعل الاصيل كذلك لا فرق في
ان يقال ان نفس المتولد صادرة عن نفس المولّد او عن القوة المنبعثة منها الحاصلة
في البذر

إذا اجيب على الاول بان النفس الحسية ليست جوهرًا كاملاً قائماً بنفسه
وقد مرّ بيان ذلك في مب ٧٥ ف ٣ فلا حاجة الى تكراره هنا

وعلى الثاني بان القوة المولّدة لا تولد بقوتها فقط بل بقوة النفس كلها اذ هي قوة
من قواها ولذا كانت قوة النبات المولّدة تولد نباتًا وقوة الحيوان المولّدة تولّد
حيوانًا وكما كانت النفس اكمل كانت قوتها المولّدة تصدر أثرًا اكمل

وعلى الثالث بان تلك القوة الفعلية التي في المني والمنبعثة عن نفس المولّد هي
نوع من حركة تلك النفس وليست نفساً او جزء نفس الا بالقوة كما ليس في المنشار
او القأس صورة السرير بل حركة ما الى تلك الصورة فاذا لا يجب ان يكون
لهذه القوة الفعلية آلة بالفعل بل محلها الروح المشتل عليه المني الذي هو ذو رغبة
كما يدلّ بياضه وفي ذلك الروح حرارة صادرة عن قوة الاجرام السماوية التي
بقوتها ايضاً تفعل التفاعل السافلة ما يماثلها في النوع كما مرّ في مب ١١٥ ف ٣

ن ٢ ولا يحتاج قوة النفس والقوة الفلكية في هذا الروح يقال ان الانسان
والشمس يولدان الانسان. واما الحرارة العنصرية فهي كآلة بالنسبة الى قوة
النفس كما هي ايضاً بالنسبة الى القوة الغازية على ما في كتاب النفس ٢ م ٥٠

وعلى الرابع بان محل القوة الفعلية في الحيوانات الكاملة المتولدة من الجماع هو
مني الذكر كما قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ١ ب ٢ و ٢٠ واما مادة
الجنين فهي ما تهويه الانثى وفيها يوجد حالاً منذ البدء النفس النباتية لا بحسب

الفعل الثاني بل بحسب الفعل الاول كوجود النفس الحسية في الدائمين ولكنها متى شرعت تقبل الغذاء فينثذ تفعل بالفعل . وهذه المادة لا تزال تستجيب بالقوة التي في مني الذكر الى ان تحصل النفس الحسية بالفعل لا بمعنى ان القوة التي كانت في المنى تصير نفساً حسية والألكنات المولّد والمتولّد واحداً بعينه . وكان ذلك اشبه بالتغذية والنمو منه بالتولّد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ١ م ٣٣ . وبعد ان تصدر النفس الحسية في المتولد باعتبار جزء رئيسي بقوة المبدأ الفعلي الذي كان في المنى تأخذ في ان تفعل لاستكمال بدنها بطريقة التغذية والنمو . واما القوة الفعلية التي كانت في المنى فانها تتلاشى بانحلال المنى وتلاشي الروح الذي كان فيه . وليس في ذلك خلف لان هذه القوة ليست هي الفاعل الاصيل بل فاعلاً آلياً ومتى تم وجود الاثر بالفعل انقطعت حركة الآلة

الفصل الثاني

في ان النفس العقلية هل تصدر عن المنى

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس العقلية تصدر عن المنى ففي تلك ٢٦:٤٦ « فجميع النفوس التي خرجت من صلب يعقوب ستة وستون نفساً » وليس يخرج شيء من صلب الانسان الا من حيث يصدر عن المنى . فالنفس العقلية اذا تصدر عن المنى

٢ وايضاً قد مرّ في مب ٧٦ ف ٣ ان النفس العاقلة والحساسة والغاذية واحدة بالجوهر في الانسان . والنفس الحساسة تولد من المنى في الانسان كما في سائر الحيوانات ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب تولد الحيوانات ٢ ب ٣ « ليس يصدر الحيوان والانسان معاً بل يصدر اولاً الحيوان ذو النفس الحساسة » فاذاً كذلك النفس العاقلة تصدر عن المنى

٣ وايضاً ان فاعلاً واحداً بعينه يتصل اثره بالصورة والمادة والا لم يحصل
عن الصورة والمادة واحداً بالاطلاق. والنفس العقلية هي صورة البدن الانساني
الذي يتكون بقوة المني. فهي اذن تصدر ايضاً بقوة المني
٤ وايضاً ان الانسان يولد ما يماثله في النوع. والنوع الانساني يتقوم بالنفس
الناطقة. فالنفس الناطقة اذن تصدر عن المولود
٥ وايضاً لا يجوز ان يقال ان الله يعاون الخطأة. ولو كانت النفوس الناطقة
تُخلَق من الله لكان الله يعاون احياناً الفجرة الذين قد يتولد نسل عن سفاحهم.
فالنفوس الناطقة اذن لا تُخلَق من الله
لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكيكة ب ١٤ « ان النفوس الناطقة
لا تُبذر بالجماع »

والجواب ان يقال ان القوة الفعلية التي في المادة يستحيل ان تُصل بفعلها الى
اصدار متعول مجرد. وواضح ان المبدأ العقلي في الانسان مبدأ مجرد عن المادة
لان له فعلاً يستقل به دون الجسم فيستحيل من ثمة ان تقوى القوة التي في
المني على اصدار المبدأ العقلي. وايضاً القوة التي في المني تفعل بقوة نفس المولود
من حيث ان نفس المولود هي فعل البدن وهي تستخدمه في فعلها واما العقل
فيستقل بفعله دون الجسم فيمتنع اذا اصدور المبدأ العقلي من حيث هو عقلي
عن المني ولنا قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣ « فيقي ان العقل
وحده يرد من خارج ». وايضاً فالنفس لكونها مستقلة بفعل الحياة دون الجسم
فهي قائمة بنفسها كما مر في م ب ٧٥ ف ٢ فيصدق اذن عليها انها موجودة
ومصنوعة. ولكونها جوهرًا مجرداً لا يجوز ان تصدر بالتولد بل بالابداع فقط
فالقول اذن بصدور النفس العقلية عن المولود قول بانها ليست قائمة بنفسها وانها من ثمة
تدثر بدثور البدن ولنا كان القول بصدور النفس العقلية بالتناسل مع المني بدعة

إذا اجيب على الاول بان الكلام في تلك الآية من قبيل المجاز المرسل لا إطلاق
الجزء فيه على الكل اي إطلاق النفس على الانسان كله
وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان ما يظهر في الجنين من افعال الحياة ليس
صادر عن نفسه بل عن نفس الأم او عن القوة المصورة التي في المني وكلا هذين
باطل لان افعال الحياة كالشعور والاغذاء والنمو ينشع صدورهما عن مبدأ خارجي
فالحق اذن ان النفس توجد في الجنين قبل تلك الافعال فتوجد فيه أولاً
النفس الغاذية ثم الحساسة ثم العاقلة الا ان بعضاً صاروا الى ان النفس النباتية
التي تحمل أولاً في الجنين تعقبها نفس اخرى وهي النفس الحساسة ثم تعقب هذه
ايضاً نفس اخرى وهي النفس العاقلة فيكون في الانسان ثلاث انفس احداها
بالقوة الى الاخرى وهذا قد ابطالناه في مب ٧٦ ف ٣ ومن ثم ذهب آخرون الى
ان تلك النفس التي كانت في اول الامر نباتية هي بعينها تترقى بفعل القوة التي
في المني الى ان تصبح حساسة ثم تترقى ايضاً الى ان تصبح عاقلة لكن ليس بقوة المني
الفعلية بل بقوة فاعل اعلى يبرها من خارج وهو الله وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله
في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣٣ ان العقل يرد من الخارج . على ان هذا مستحيل
اما أولاً فلانه ما من صورة جوهرية تقبل الاكثر والاقل بل ان زيادة الكمال
الاعظم تفعل نوعاً آخر كما تفعل زيادة الوحدة نوعاً آخر في الاعداد ويستحيل
ان يكون لانيوع مختلفة صورة واحدة بالعدد . واما ثانياً فللزوم كون تولد
الحيوان حركة متصلة تنتقل يسيراً يسيراً من حال النقصان الى حال الكمال كما
يحدث في الاستحالة . واما ثالثاً فللزوم ان لا يكون تولد الانسان او الحيوان تولداً
بالإطلاق لفرض كون محله موجوداً بالفعل لانه لو كانت النفس النباتية توجد
منذ البدء في مادة النسل ثم تترقى يسيراً يسيراً الى حال الكمال لحصلت دائماً
زيادة الكمال اللاحق دون فساد الكمال السابق وهذا مناف لحقيقة مطلق التولد .

واما رابعاً فلان ما يصدر بفعل الله لا يعدوان يكون شيئاً قائماً بنفسه فيلزم ان يكون مغايراً بالماهية للصورة السابقة التي لم تكن قائمة بنفسها فيعود قول مشبتي النفوس المتعددة في البدن او ان لا يكون شيئاً قائماً بنفسه بل كمالاً للنفس السابق وجودها فيلزم بالضرورة ان النفس العقلية تفسد بفساد البدن وهذا مستحيل. وهناك قول آخر بعقل واحد في الجميع وقد ابطالناه في مب ٧٦ ف ٢ ومب ٧٩ ف ٥. فالحق اذاً انه لما كان كون واحد فساداً لا آخر دائماً تحتم القول بانه متى وردت صورة اكل في الانسان او في سائر الحيوان فسدت الصورة الاولى بمعنى ان يكون للصورة الثانية كل ما كان للصورة الاولى وزيادة وهكذا يتأدى بكثير من الكون والفساد الى الصورة الاخيرة الجوهرية وسواء في ذلك الانسان وسائر الحيوان وهذا يشاهد بالحس في الحيوانات المتولدة من التعفن. فالحق اذن ان النفس العقلية تُخْلَق من الله عند نهاية التولد الانساني وهي حساسة وغاذية مما وبوجودها تفسد الصور السابقة

وعلى الثالث بان محل ذلك الاعتراض انما هو في القواعل المختلفة الغير المترتبة بينها واما القواعل المتكثرة المترتبة بينها فلا يمتنع وصول قوة اعلاها الى الصورة الاخيرة ووصول قوى سفلاها الى استعداد في المادة كما ان قوة المني تهبيء المادة وقوة النفس تفيد الصورة في تولد الحيوان. وواضح مما مر في مب ١١٠ ف ١ ان الخليفة الجسمانية باسرها تفعل على انها آلة للقوة الروحانية وخصوصاً لقوة الله فليس يمتنع اذاً ان يكون الجسم متكوناً من قوة جسمانية والنفس العقلية صادرة عن الله وحده

وعلى الرابع بان الانسان يولد مثله من حيث تنهياً المادة بقوة منية لقبول هذه الصورة المخصوصة

وعلى الخامس بان ما كان في فعل المسالخين من جهة الطبيعة فهو خير والله

يعاون عليه وأما ما كان من جهة الشهوة الفاسدة فهو شرٌّ والله لا يعاون عليه

الفصل الثالث

في ان النفوس البشرية هل ابدعت معاً منذ بدء العالم

يُنْخَطِى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفوس البشرية أُبدِعت معاً منذ بدء العالم ففي تك ٢:٢ « استراح الله من جميع عمله الذي عمل » ولو كان الله يُبدع كل يوم نفوساً جديدة لم يصح ذلك القول فالنفوس اذا أُبدِعت كلها معاً ٢ وايضاً ان الجواهر الروحانية من اخص كمال الكون فلو كانت النفوس تُبدع مع الابدان لازداد الكون كل يوم كمالاً بزيادة جواهر روحانية لا تحصى فيلزم ان الكون لم يكن كاملاً من البدء وهذا منافٍ لقوله في تك ٢:٢ « اكمل الله جميع عمله »

٣ وايضاً ان منتهى الشيء مطابق لمبدئه . والنفس العاقلة تبقى بعد فناء البدن فاذا وُجِدَتْ قبله

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب غنائد الكيسة ب ١٤ و ١٨ « النفس تُخلق مع البدن »

والجواب ان يقال ان بعضاً صاروا الى ان اتصال النفس العقلية بالبدن امرٌ عرضيٌ لان شأنها عندهم كشأن الجواهر الروحانية التي لا تتصل بالبدن ومن ثم ذهبوا الى ان النفوس البشرية خُلِقَتْ منذ البدء مع الملائكة الا ان هذا القول باطلٌ اما اولاً فباعتبار مبناهُ لانه لو كان اتصال النفس بالبدن عرضياً لكان الانسان القائم من هذا الاتصال موجوداً بالعرض او لكانت النفس هي الانسان وهذا باطلٌ كما مرَّ بيانهُ في مب ٧٥ ف ٤ وكون النفس البشرية متغيرةً للملائكة في الطبيعة ظاهرٌ من اختلاف طريقة التعلل فيهما كما مرَّ بيانهُ في مب ٥٥ ف ٢ لان الانسان يعقل باقتناصه من الحواس ويتوجه الى الصور الخيالية كما مرَّ

بيانه في مب ٨٦ ف ٧ فكانت نفسه مفتقرة الى الاتصال بالبدن لافتقارها اليه في فعل الجزء الحساس وهذا ممنوع في الملائكة . واما ثانياً فباعباره في نفسه لانه اذا كان اتصال النفس بالبدن طبعياً لها كان تجردها عن البدن خارجاً عن مقتضى طبعها ومجرداً لها عن كمالها الطبيعي ولم يكن لائقاً بالله ان يبدأ في عمله من الامور الناقصة والخارجة عن مقتضى الطبيعة فهو لم يصنع الانسان دون يديه او رجله بما هو من اجزاء الانسان الطبيعية فبالأولى اذن لم يصنع النفس دون البدن . فان قيل ليس اتصال النفس بالبدن طبعياً لها وجب النظر في سبب اتصالها به ولا يدوان يكون ذلك قد حدث عن ارادتها او عن علة اخرى فان كان عن ارادتها كن ذلك منافياً للصواب في ما يظهر أولاً لانه ليس من الصواب ان تريد الاتصال بالبدن وهي ليست في حاجة اليه اذ لو كانت في حاجة اليه لكان اتصالها به طبعياً لها فان الطبيعة لا تتغير في الامور الضرورية وثانياً لان النفس المخلوقة منذ بدء العالم لا وجه لان تحرك ارادتها بعد ازمة طويلة لتصل الان بالبدن فهي جوهر روحاني اعلى من الزمان خروجه عن دائرة الكوائن الجوية وثالثاً لان اتصال نفس مخصوصة بيدن مخصوص يكون امراً اتفاقياً في ما يظهر اذ لا بد فيه من اجتماع ارادتين ارادة النفس المتصلة وارادة الانسان الموجد . وان لم يكن عن ارادتها ولا عن طبعها لزم ان يكون عن علة قاسرة فيكون ذلك قصاصاً لها وتكياًلها وهذا هو ضلال اوريجانوس الذي قال على ما روى ايفانئوس في رده على البدع ٢ بدعه ٦٤ ان النفوس انما تتصل بالابدان عقاباً لها على آثامها . ولان ذلك كله مناف للصواب يجب ان يقال على الاطلاق ان النفوس ليست مخلوقة قبل الابدان لكنها تُخلق حينما تناض على الابدان اذا اجيب على الاول بان الله لم يكف في اليوم السابع عن كل عمل ففي يو ١٧: ٥ « ابي حتى الآن يعمل » بل عن ابداع اجناس وانواع جديدة لم يكن

لها سابقة وجود على نحو ما سبقت في الاعمال الاولى . والنفوس التي تدع الآن قد
وُجِدَتْ بشبهها الوعي في الاعمال الاولى التي فيها اُبدِعت نفس آدم
وعلى الثاني بان كمال الكون يجوز ان يزداد شيئاً من جهة عدد الافراد
لا من جهة عدد الانواع

وعلى الثالث بان بقاء النفس من دون البدن انما يحدث عن فساد البدن الذي
حصل عن الخطيئة فلم يكن اذن لا ثقاً ان يتبدى الله اعماله من ذلك ففي
حك ١: ١٣ « لم يصنع الله الموت . . . لكن المتأففين استدعوه بأيديهم واقولهم »

المبحث التاسع عشر بعد المئة

في تناسل الانسان باعتبار البدن - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في تناسل الانسان باعتبار البدن والبحث في ذلك يدور على مسالتين
١- هل يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية - ٢ في ان المني الذي هو
مبدأ التولد الانساني هل هو من فضل الغذاء

الفصل الأول

في انه هل يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

يُتَخَيَّلُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة
الطبيعة الانسانية ففي متى ١٧: ١٥ « كل ما يدخل الفم ينزل الى الجوف ويندفع
الى الخارج » وما يندفع فليس يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية . فاذا ليس
يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في تولد الحيوانات ك ١ م ٣٥ و ٣٦ و ٣٧ فرق بين اللحم
باعتبار الصورة واللحم باعتبار الهيولى وقال ان اللحم باعتبار الهيولى ينجي ويذهب .
وما يتولد من الغذاء ينجي ويذهب فاذا ما يستحيل اليه الغذاء هو اللحم باعتبار

المهيولى لا باعتبار الصورة . وانما يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية ما كان من
قيل صورتها . فاذا ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية
٣ وايضاً يظهر ان الرطب الغريزي يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية وهو
اذا تحلل تعذرت اعادته على ما قال الاطباء . ولو كان الغذاء يستحيل الى هذه
الرطب لامكنت اعادته . فاذا ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية
٤ وايضاً لو كان الغذاء يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية لامكن التعويض
عن كل ما يتحلل في الانسان . وموت الانسان ليس يعرض الا بتحلل شيء ما .
فاذا كان يمكن للانسان ان يدفع الموت عنه ابداً بالاغذاء

٥ وايضاً لو كان الغذاء يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية لم يكن في الانسان
شيء لا يتمتع تحلله والتعويض عنه لان ما يتولد في الانسان من الغذاء يجوز على
ذلك تحلله والتعويض عنه . فلو عاش الانسان زمناً طويلاً لما بقي فيه اخيراً
شيء لا يجد فيه وجوداً مادياً في مبدل تولده فلم يكن واحداً بالعدد مدة حياته
كلها اذ لا بد لوحدة العدد من وحدة المادة . وهذا باطل . فاذا ليس يستحيل
الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٤٠ « ما
يفسد من اغذية البدن اي ما يفقد صورته يذهب في سبيل تكوين الاعضاء »
وتكوين الاعضاء يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية . فالاغذية اذن تستحيل الى
حقيقة الطبيعة الانسانية كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٧ ب ١ « ولان
تحويل اليك كطعام جسدك لكن الخ »

والجواب ان يقال ان نسبة كل شيء الى الحقيقة كنسبته الى الوجود كما قال
الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٤ وعلى هذا قلنا يرجع الى حقيقة طبيعة ما ما كان
من قوام تلك الطبيعة . وللطبيعة اعتباران احدهما على الاطلاق بحسب طبيعة

النوع والآخر بحسب وجودها في شخص بعينه حقيقة الطبيعة المطلقة يرجع اليها مطلق صورتها وهيولاها وحقيقة الطبيعة المفيدة في شخص بعينه يرجع اليها الميولى الشخصية المعينة والصورة المتشخصة بهذه الميولى كما ان من حقيقة الطبيعة الانسانية بالاطلاق النفس الانسانية والبدن ومن حقيقة الطبيعة الانسانية في بطرس ومرتنوس تلك النفس المخصوصة وذلك البدن المخصوص . ومن الاشياء ما لا يمكن وجود صورها الا في ميولى واحدة معينة كما لا يمكن وجود صورة الشمس الا في الميولى الحالية فيها بالفعل . وبناء على هذا صار بعض الى انه لا يمكن وجود الصورة الانسانية الا في ميولى معينة وهي التي تصورت بهذه الصورة منذ البدء في الانسان الأول وقضية ذلك ان كل ما كان زائداً على ما يصدر من الاب الاول الى اعقابه ليس يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية لانه ليس يقبل في الحقيقة صورة الطبيعة الانسانية بل ان تلك الميولى التي حلت فيها الصورة الانسانية في الانسان الأول تتكرر في نفسه او على هذا تكون كثرة الاجسام البشرية صادرة عن جسم الانسان الاول والغذاء عند هؤلاء لا يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية بل قالوا انه بمنزلة مقوى لها حتى تمنع تأثير الحرارة الغريزية لثلاثي الرطوبة الغريزية وذلك كما يضاف الرصاص او القصدير على الفضة لثلاثي تنقى بالنار . لكن هذا المذهب باطل من وجوه اما اولاً فلجامع الوجه في جواز حلول صورة في ميولى اخرى وجواز مفارقتها هيولاها ولذا كان كل كائن فاسداً وبالعكس . وواضح ان الصورة الانسانية يجوز ان تفارق الميولى الحالية فيها والا لم يكن الجسم الانساني فاسداً فاذا يجوز ايضاً ان تخل في ميولى اخرى باستحالة شيء آخر الى حقيقة الطبيعة الانسانية . واما ثانياً فلان جميع الاشياء المنحصرة هيولاها كلها في شخص واحد لا يوجد فيها للنوع الواحد الاشخاص واحد كما هو واضح في الشمس والقمر ونحوها فيلزم على ذلك ان لا يكون لنوع الانسان الاشخاص واحد . واما ثالثاً

فلان تكثر هيولى لا يمكن اعتباره الا اما من جهة الكم كما يعرض في المتخللات
التي تتماظم اقطار هيولاها او من جهة جوهر الهيولى . واذا بقي جوهر الهيولى
وحده بعينه امتنع اطلاق التكثر عليه لان شيئاً واحداً بعينه لا يحصل به تكثر
لنفسه ضرورة ان كل كثرة تحصل عن قسمة ما فلا بد اذن من حصول جوهر
غريب في الهيولى اما بالابداع او باستحالة شيء آخر اليها فيلزم من ذلك انه
لا يمكن تكثر هيولى الا بالتخلل لحصول الهواء عن الماء او باضافة شيء آخر كما
تكثر النار باضافة الحطب او بابداع الهيولى . وواضح ان الهيولى لا تتكثر في
الاجسام البشرية بالتخلل والا لكانت اجسام الناس الكملية السن اقل كالأ
من اجسام الاطفال ولا بابداع هيولى جديدة لان جميع الاشياء أبدعت معاً
من حيث جوهر الهيولى وان كانت لم تدع معاً من حيث شكل الصورة كما قال
غريغوريوس في ادبياته ك ٣٢ ب ٩ . فبقي اذن ان الجسم الانساني انما يتكثر
باستحالة الغذاء الى حقيقته . واما رابعاً فلانه لعدم الفرق بين الانسان والحيوان
والنبات من جهة النفس النباتية يلزم على ذلك ان اجسام الحيوانات والنباتات
ايضاً لا تتكثر باستحالة الغذاء الى الجسم المغتذي بل بضرب من التكثر
لا يمكن ان يكون طبعياً لان الهيولى لا تمتد بطبعها الا الى كمية محدودة وليس
ينمو شيء طبعاً الا بالتخلل او باستحالة شيء آخر اليه وهكذا يلزم ان تكون
كل افعال القوة المولدة والغاذية اللتين يقال لهما قوتان طبيعيتان معجزات وهذا
باطل . ومن ثم صار آخرون الى ان الصورة الانسانية يجوز حلولها من جديد في
هيولى اخرى اذا اعتبرت الطبيعة الانسانية بالاطلاق لا اذا اعتبرت من حيث
هي موجودة في شخص بعينه لان الصورة الانسانية تبقى فيه ثابتة في هيولى
معينة وهي التي حلت فيها أولاً حين تولد ذلك الشخص ولا تفارق اصلاً تلك
الهيولى الى ان يعرف ذلك الشخص الفساد الاخير وهم يقولون ان هذه الهيولى ترجع

بالإصالة الى حقيقة الطبيعة الانسانية الا انه اذ لم تكن هذه الهيولى كافية
 للكمية المقتضاة فلا بد من اضافة هيولى اخرى باستحالة الغذاء الى جوهر المغذي
 على قدر ما يكفي للنشوء المُقتضى ويقولون ان هذه الهيولى ترجع بالتبعية الى حقيقة
 الطبيعة الانسانية اذ لا تُقتضى للوجود الاولي للشخص بل لكميته والشئ الغريب
 الحاصل عن الغذاء لا يرجع في الحقيقة الى حقيقة الطبيعة الانسانية الا ان هذا
 ايضا باطل اما اولاً فلان هذا القول يحكم في هيولى الاجسام المتنفسة حكمه
 في هيولى الاجسام الغير المتنفسة التي وان كان لها قوة على توليد المثل في النوع
 ليس لها مع ذلك قوة على توليد المثل في الشخص وهذه القوة في الاجسام المتنفسة
 هي القوة الغازية فيلزم من عدم استحالة الغذاء الى حقيقة الاجسام المتنفسة عدم
 زيادة شئ عليها بالقوة الغازية . واما ثانياً فلان القوة الفعلية التي في المني انما
 هي تأثيرٌ منبعثٌ عن نفس المولد كما مر في البحث الآنف ف لا يمكن اذن
 ان يكون اعظم قوة في الفعل من النفس المنبعث عنها فاذا كان شئ من المادة يلبس
 صورة الطبيعة الانسانية بقوة المني كانت النفس اولى بان تقدر على ان تطبع في
 الغذاء المتصل ضرورة الطبيعة الانسانية الحقيقية بالقوة الغازية . واما ثالثاً فلان
 الغذاء لا يفتقر اليه للنشوء فقط والالبطلت الحاجة اليه عند انتهاء النشوء
 بل للتعويض عما يتحلل بفعل الحرارة الغريزية ولا تعويض ما لم يقم ما يتولد من
 الغذاء بدلاً لما يتحلل . وكما ان ما كان هناك اولاً هو من حقيقة الطبيعة الانسانية
 كذلك ما يتولد من الغذاء . فالحق اذن ما ذهب اليه غيرهم من ان الغذاء
 يستحيل حقيقة الى حقيقة الطبيعة الانسانية من حيث يقبل حقيقة نوع اللحم
 والعظم ونحوهما من الاجزاء البدنية وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في كتاب
 النفس ٤٦م ٢ وفي كتاب توالد الحيوانات ١م ٣٩ « الغذاء يغذو من حيث هو
 لحم بالقوة »

إذا اجيب على الاول بان الرب لم يقل ان ما يدخل الفم يندفع كله بالخروج بل انه يجب ان يندفع بالخروج شيء نجس من كل طعام - ويحمل ان يكون المراد بذلك ان كل ما يتولد من الغذاء يمكن ان يتحلل ايضاً بالحرارة الغريزية ويندفع بمسام خفية كما فسر ايرونيوس

وعلى الثاني بان بعضاً قالوا ان اللحم باعتبار الصورة هو ما يقبل اولاً الصورة الانسانية وهو ما يؤخذ من المولد وهذا يبقى دائماً بقاء الشخص وان اللحم باعتبار الهوى هو ما يتولد من الغذاء وهذا لا يبقى دائماً بل يذهب كما يجي لكن هذا منافٍ لمراد ارسطو فقد قال هناك « ان شان اللحم كشان كل ذي صورة في هوى كالحشب والحجر في ان شيئاً يكون فيه باعتبار الصورة وشيئاً باعتبار الهوى » ولا يخفى ان ذلك التفصيل لا محل له في غير المتفاسات التي لا تتولد من المني ولا تنغذى وايضاً فلما كان ما يتولد من الغذاء يضاف الى الجسم المغتذي بطريق الامتزاج كما امتزاج الماء بالحجر الذي مثل به الفيلسوف لذلك في الكتاب المشار اليه م ٣٩ و ٨٨ امتنع التغيرات بين طبيعة المضاف والمضاف اليه لصيرورتها واحداً بالامتزاج الحقيقي فلا وجه من ثمة لان يفتي احدها بالحرارة الغريزية ويبقى الآخر فالحن اذن ان تفصيل الفيلسوف هذا لا يتعلق بلحمين مختلفين بل بلحم واحد بعينه باعتبارين فاذا اعتبر اللحم من جهة الصورة اي من جهة صورته فهو باق دائماً لبقاء طبيعة اللحم واستعداده الطبيعي دائماً واذا اعتبر من جهة الهوى فهو غير باق لكنه يتحلل ويعوض عنه تدريجاً كما يتضح في نار الاتون التي تبقى صورتها واما هيولاها فتفنى يسيراً يسيراً ويقوم غيرها بدلاً منها

وعلى الثالث بان المراد بالرطب الغريزي كل ما يقوم به قوة النوع واذا فقد امتنع التعويض عنه كما لو قطعت اليد او الرجل او نحوهما واما الرطب الغذائي

فهو ما لم يبلغ بعدُ الى قبول طبيعة النوع قبولاً تاماً بل لا يزال متوجهاً اليه كالدم ونحوه وهذا اذا فقدَ تبقى قوة النوع مستمرة في اصلها الذي لا يُفقد وعلى الرابع بان كل قوة في الجسم المنفعل تضعف بمداومة الفعل لان هذه الفواعل منفعة ايضاً وعلى هذا فالقوة المحيلة يكون لها في اول الامر من القدرة ما تقوى به على ان تحيل لا ما يكفي للتعويض عن التحلل فقط بل ما يكفي للنشوء ايضاً ثم تضعف حتى لا تقوى على ان تحيل الا ما يكفي للتعويض عن التحلل وحينئذٍ ينقطع النشوء واخيراً تهجز عن هذا ايضاً فيحصل التناقض ثم تتلاشى هذه القوة بتامها فيموت الحيوان وذلك على حد قوة الحمر المحيلة اليها الماء المزوج بها فانها تضعف تدريجاً بمنزج الماء الى ان تصير اخيراً كلها مائية كما مثل بذلك الفيلسوف في الموضع المشار اليه قريباً

وعلى الخامس بما قال الفيلسوف في الموضع المذكور من انه متى استحال مادة بنفسها ناراً يقال ان النار تتولد من جديد ومتى استحال مادة الى نارٍ سابقة يقال ان النار تقتضي وعليه فلو خلعت المادة كلها معاً صورة النار واستحال مادة اخرى ناراً لكانت هذه ناراً مغايرة لتلك بالعدد ولكن لو جعل بدلاً من الحطب المحرق تدريجاً حطباً آخر وهكذا الى ان يفنى الحطب الاول باسره بقيت النار دائماً واحدة بالعدد لان المضاف يستحيل الى السابق وكذا هو حكم الاجسام الحية التي يحصل فيها من الغذاء بدل لما يُفقد بالحرارة الغريزية

التفصل الثاني

في ان المتي هو من فضل الغذاء

يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان المتي ليس من فضل الغذاء بل من جوهر المولد فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٨ «التوليد فعل طبيعي مُصدر من جوهر المولد ما يتولد» وما يتولد فانما يتولد من المتي . فالمتي اذاً من

جوهر المولد

٢ وايضاً انما يشبه الابن اباه من حيث يأخذ منه شيئاً ما. ولو كان المني الذي منه يتولد شيء ما من فضل الغذاء لم يأخذ أحد شيئاً من جده واسلافه الذين لم يحصل فيهم هذا الغذاء بوجه من الوجوه فلم يكن أحد بجده واسلافه اشبه منه بسائر الناس

٣ وايضاً ان غذاء الانسان المولد قد يكون من لحم الثور او الخنزير ونحوهما. فلو كان المني من فضل الغذاء لكان الانسان المتولد من المني اقرب نسباً الى الثور والخنزير منه الى ابيه وسائر اقاربه

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تلك ١٠ ب ٢٠ «لم تكن في ادم باعتبار المبدأ النوري فقط بل باعتبار الجوهر الجسدي ايضاً» ولو كان المني من فضل الغذاء لم يكن الامر كذلك. فاذا ليس المني من فضل الغذاء

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في تولد الحيوانات ك ١ ب ١٩ اثبت من وجوه متعددة ان المني هو فضل الغذاء

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة تتوقف نوعاً ما على ما تقدم في البحث الآنف ومب ١١٨ ف ١٨ انه اذا كان في الطبيعة الانسانية قوة على ان تفيض صورتها على هيولى اجنبية ليس في شخص آخر فقط بل في شخصها نفسه ايضاً كان من الواضح ان الغذاء الذي لم يكن في الاول مثلاً يصير في الآخر مثلاً بالصورة المفاضة. والترتيب الطبيعي يقتضي ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً ولذا نجد في المتولدات ان كل شيء يكون في اول الامر ناقصاً ثم يتكامل. وواضح ان نسبة العام الى الخاص والمحدود نسبة الناقص الى الكامل ولهذا نجد في تولد الحيوان ان الحيوان يتولد قبل الانسان او الفرس وكذا الغذاء ايضاً فانه في اول الامر يقبل قوة عامة بالنسبة الى جميع اجزاء البدن وفي آخر الامر يتعين الى هذا الجزء

او ذاك . ويستحيل ان يعتبر منياً ما قد استحال الى جوهر الاعضاء بضرب من الانفصال لان ذلك المنفصل اذا لم يحفظ طبيعة ما انفصل عنه كان مفارقاً لطبيعة المولد اذ يكون حينئذٍ آخذاً في طريق الفساد فلا يكون له قوة على احالة الغير الى مشابهة الطبيعة واذا حفظ طبيعة ما انفصل عنه كان منحصراً في جزء معين فلا يكون له قوة على التحريك الى طبيعة الكل بل الى طبيعة الجزء فقط الا ان يقال انه يجوز ان يكون منفصلاً عن جميع اجزاء البدن وانه يحفظ طبيعة جميع الاجزاء فيكون المنى على ذلك حيواناً صغيراً بالفعل ولا يكون تولد الحيوان من الحيوان الا بالانفصال كما يتولد الطين من الطين وكما يعرض للحيوانات التي تُقطع فتبقى حية وهذا باطل . فالمنى اذا ليس ينفصل عما كان كلاً بالفعل بل بالاحرى عما كان كلاً بالقوة وله قوة على اصدار البدن كله منبعثة عن نفس المولد كما مر في الفصل الآنف . وهذا الذي بالقوة الى الكل هو ما يتولد من الغذاء قبل استحاله الى جوهر الاعضاء وهو الذي يؤخذ منه المنى . وباعتبار ذلك يقال ان القوة الغذائية خادمة للمولدة لان ما يستحيل بالقوة الغذائية تاخذه القوة المولدة منياً وقد استدل الفيلسوف على ذلك في كتاب تولد الحيوانات ١ ب ١٨ بان الحيوانات الجسيمة المحتاجة الى غذاء كثير قليلة البذر بالنسبة الى مقدار اجسامها وقليلة التوليد وكذا من كثر من الناس بديناً فانه قليل المنى للسبب المذكور عينه

اذا اجيب على الاول بان التوليد يكون من جوهر المولد في الحيوانات والنباتات من حيث ان المنى تحصل له القوة من صورة المولد ومن حيث هو بالقوة الى جوهره

وعلى الثاني بان المشابهة بين المولد والمولد لا تحصل بالمادة بل بصورة الفاعل الذي يولد مثله . فاذا ليس يقتضى لمشابهة الابن لجدته ان تكون مادة المنى

الجمانية موجودة في الجد بل ان يكون في المنى قوة صادرة عن الجد بواسطة
الاب

وبمثل ذلك يحجب على الثالث لان النسب لا يُعتبر من جهة الهيولى بل بالاحرى
من جهة انبعاث الصورة

وعلى الرابع بانه ليس المراد بما أُورِدَ من كلام اغسطينوس ان المبدأ المنوي
القريب لهذا الانسان او جوهره الجسماني كان موجوداً في آدم بالفعل بل كلاهما
كان في ادم باعتبار الاصل لان الهيولى الجسمانية المأخوذة من الأم والتي
يسمىها بالجوهر الجسماني صادرة في الاصل عن آدم ومثلها القوة الفعلية الموجودة
في منى الاب والتي هي المبدأ المنوي القريب لهذا الانسان. واما المسيح فيقال
انه وُجِدَ في آدم باعتبار الجوهر الجسماني لا باعتبار المبدأ المنوي من حيث ان
مادة جسمه المتخذة من امه العذراء صادرة عن آدم لان جسمه لم يتكوّن بقوة
منى الرجل. فان مثل هذه الولادة كانت خليفة بالله المتعالي على كل شيء
والمبارك الى دهر الداهرين. آمين



الجزء الأول

من

الفلسفة الثاني

الفأحة

لما كان يقال للانسان انه مصنوع على صورة الله على ان المراد بالصورة موجود عقلي مختار رب نفسه كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ١٢ فيبعد الكلام على الاصل اي على الله وعلى ما صدر عن قدرته كما شاء بقي النظر في صورته اي في الانسان من حيث هو مبدأ أفعاله لكونه مختاراً ورباً لأفعاله

المبحث الأول

في غاية الانسان القصوى بالاجمال - وفيه ثمانية فصول

وهنا يجب النظر أولاً في الغاية القصوى للحياة البشرية ثم في ما يمكن ان يدرك به الانسان هذه الغاية او يعدل به عنها اذ من الغاية يجب ان يحكم على ما اليا. ولما كانت الغاية القصوى للحياة البشرية تجعل في السعادة وجب النظر أولاً في الغاية القصوى بالاجمال ثم في السعادة - اما الاول فالمبحث فيه يدور على ثنائي مسائل - ١ هل من شان الانسان ان يفعل لغاية - ٢ هل ذلك خاص بالطبيعة الناطقة - ٣ في ان افعال الانسان هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية - ٤ هل للحياة البشرية غاية قصوى - ٥ هل يجوز ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة - ٦ في ان الانسان هل يوجه كل شيء الى الغاية القصوى - ٧ في ان الغاية القصوى لجميع الناس هل هي واحدة بعينها - ٨ هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى

الفصل الأول

هل يليق بالإنسان أن يفعل لغاية

يُخطئ إلى الأول بأن يقال : يظهر أن ليس يليق بالإنسان أن يفعل لغاية لان العلة متقدمة طبعاً على معلولها . والغاية متضمنة حقيقة الآخر كما هو ظاهر من مدلول لفظها . فليست إذن متضمنة حقيقة العلة . وما لاجله يفعل الإنسان فهو علة الفعل فان اللام هنا للسببية . فإذا ليس يليق بالإنسان أن يفعل لغاية ٢ وايضاً ما هو الغاية القصوى فليس لاجل الغاية . والافعال في بعض الاشياء هي الغاية القصوى كما يتضح من كلام الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ . فإذا ليس يفعل الإنسان كل شيء لغاية

٣ وايضاً انما يظهر أن الإنسان يفعل لغاية متى فعل عن قصد وروية . وهو يفعل اموراً كثيرة عن غير قصد وروية بل عن غير فكري ايضاً كمن يحرك رجله او يده او يبعث بلحيته وهو مفكر في امور اخرى . فإذا ليس يفعل الإنسان كل شيء لغاية لكن يعارض ذلك ان ما كان متدرجاً في جنس فهو منبعث عن مبدأ ذلك الجنس . والغاية مبدأ لما يعملها الإنسان كما يتضح من كلام الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٥ و ٨٩ . فإذا يليق بالإنسان أن يفعل كل شيء لغاية

والجواب ان يقال ان الافعال التي يفعلها الإنسان لا يسمي منها في الحقيقة انسانية الا ما كان خاصاً بالإنسان من حيث هو انسان . والإنسان يفارق سائر المخلوقات الغير الناطقة في كونه رباً لافعاله . فإذا انما يقال افعال انسانية حقيقة لما كان الإنسان رباً لها . والإنسان انما هو رب افعاله بالعقل والارادة ومن ثمة يقال ان الاختيار هو قوة الارادة والعقل . فإذا انما يقال افعال انسانية حقيقة لتلك الافعال الصادرة عن الارادة المتعمدة . وما يفعله الإنسان من غير ذلك فيعوز ان يقال له افعال الإنسان لا افعال انسانية حقيقة اذ ليس خاصاً بالإنسان

من حيث هو انسان . ولا يخفى ان جميع الافعال الصادرة عن قوة ما انما تصدر عنها باعتبار موضوعها . وموضوع الارادة هو الغاية والخير . فاذاً جميع الافعال الانسانية يجب ان تكون لغاية

اذاً اجيب على الاول بان الغاية وان كانت آخر في الدرك لكنها أول في قصد الفاعل وهي بهذا الاعتبار متضمنة حقيقة العلة

وعلى الثاني بانه اذا كان فعل انساني هو الغاية القصوى فن الضرورة ان يكون ارادياً والا لم يكن انسانياً كما تقدم قريباً ويقال لفعل ارادى على نحوين احدهما من حيث يصدر بامر الارادة كالشي والتكلم والثاني من حيث يصدر عن نفس الارادة كإرادة شيء ويستحيل ان يكون الفعل الصادر عن نفس الارادة هو الغاية القصوى لان الغاية هي موضوع الارادة كما ان اللون هو موضوع البصر فكما يستحيل ان يكون البصر الاول هو نفس الإبصار لان كل ابصار فهو يتعلق بموضوع مبصر كذلك يستحيل ان يكون المشتى الاول وهو الغاية هو نفس الارادة . ومن ثم اذا كان فعل انساني هو الغاية القصوى يلزم ان يكون مأوراً به من الارادة وهكذا يكون فعل من افعال الانسان ولو الارادة في الاقل يفعل لغاية . فاذاً مهما فعل الانسان فيصح فيه ان يقال انه يفعل لغاية . حتى حينما يفعل الفعل الذي هو الغاية القصوى

وعلى الثالث بان هذه الافعال ليست في الحقيقة انسانية لعدم صدورها عن روية العقل التي هي المبدأ الخاص للافعال الانسانية ولذا كان لها ما يشبه الغاية الموهومة وليس لها غاية معينة بالعقل

الفصل الثاني

في ان الفعل لغاية هل هو خاص بالطبيعة الناطقة
يُختل إلى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل لغاية خاص بالطبيعة الناطقة

فان الانسان الذي من شأنه ان يفعل لغاية ليس يفعل اصلاً لغاية مجهولة .
وكثير من الاشياء لا تدرك الغاية اما لخلوها عن كل ادراك كالجاذات او لعدم
ادراكها حقيقة الغاية كالمجباوات . فيظهر اذاً ان الفعل لغاية خاص بالطبيعة الناطقة
٢ وايضاً ان الفعل لغاية هو توجيه الفعل الى الغاية . وهذا هو فعل النطق .
فهو اذاً ممتنع في ما خلا عن النطق

٣ وايضاً ان الخير والغاية هما موضوع الارادة . ومحل الارادة النطق
كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ . فاذاً ليس يفعل لغاية الا الطبيعة الناطقة
لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف اثبت في الطبيعيات ٢ م ٤٩ ان « ليس
العقل فقط يفعل لغاية بل الطبيعة ايضاً »

والجواب ان يقال ان كل فاعل لا بد ان يفعل لغاية لانه اذا ارتفعت العلة
الاولى من بين العلل المترتبة ارتفعت العلل الاخرى بالضرورة . والاولى بين
جميع العلل هي العلة الغائية . وتحقيق ذلك ان الميول لا تحصل على الصورة
الا من حيث تتحرك من الفاعل اذ ليس يخرج شيء نفسه من القوة الى الفعل .
والفاعل ليس يحرك الا يقصد الغاية لانه اذا لم يقصد معلولاً معيناً لم يرجح هذا
على ذاك . فاذاً لا بد لاصداره معلولاً معيناً من قصده شيئاً معيناً متضمناً حقيقة
الغاية . وكما ان هذا القصد يحصل في الطبيعة الناطقة بالشوق النطقي كذلك
يحصل في غيرها بالنزوع الطبيعي . ومع ذلك لا بد من اعتبار ان شيئاً يقصد
بفعله او حركته الى غاية على نحوين احدهما بتحريكه نفسه الى الغاية كالانسان
والثاني بتحريكه اليها من الغير كتوجه السهم الى غرض معين بتحريكه من
الرامي الموجه فعله الى الغاية . فما كان ناطقاً يحرك نفسه الى الغاية لكونه رب فعله
بالاختيار الذي هو قوة للارادة والعقل وما لم يكن ناطقاً يتوجه الى
الغاية بالنزوع الطبيعي متحركاً من آخر لا من نفسه لعدم ادراكه حقيقة الغاية

ولذلك ليس يقدر على توجيه شيء الى الغاية بل هو يتوجه اليها من غير لاف
نسبة الخليفة الغير الناطقة بأسرها الى الله كنسبة الآلة الى الفاعل الاصيل كما
اسلفنا في ١ م ب ٢٢ ف ٢ وب ١٠٥ ف ١ ولهذا كان من شأن الطبيعة
الناطقة ان تتوجه الى الغاية بفعل نفسها او سوق نفسها اليها ومن شأن انطبعة
الغير الناطقة ان تتوجه الى الغاية بفعل غيرها او سوقه اياها الى غاية مصورة في
وهما كالعجاوات او غير مصورة كالجادات

اذا اجيب على الاول بان الانسان متى فعل بنفسه لغاية فانه يدرك الغاية
واما متى اشغل من غيره او سيق من غيره الى الغاية كما لو فعل بامر غيره او
تحرك مدفوعاً من آخر فليس من الضرورة ان يدرك الغاية وكذا هي حال
المخلوقات الغير الناطقة

وعلى الثاني بان التوجيه الى الغاية هو شأن من يقصد الى الغاية بفعل نفسه
واما من يقصد الى الغاية بفعل غيره فشأنه التوجه الى الغاية وهذا ممكن للطبيعة
الغير الناطقة لكن بفعل ناطق

وعلى الثالث بان موضوع الارادة هو الغاية والخير الكلي وذلك بمنع وجود
الارادة في ما خلا عن النطق والعقل لا تمتاع ادراكه الكلي وإنما يوجد فيه
الشهوة الطبيعية او الحسية المحدودة الى خير جزئي . ومعلوم ان العلة الجزئية
تتحرك من العلة الكلية كما ان قيم المدينة المنوط به النظر في المصالح العامة يتحرك
بأمره جميع موظفي المدينة الخصوصيين فاذا من الضرورة ان جميع غير الناطقات
تتحرك الى الغايات الجزئية من ارادة ناطقة لتناول الخير الكلي وهي الارادة الالهية

الفصل الثالث

في ان الافعال الانسانية هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية
يُنطَلَقُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال الانسانية لا تستفيد حقيقتها

النوعية من الغاية لان الغاية علة خارجة . والحقيقة النوعية تحصل لكل شيء
عن مبدأ داخل . فاذ لا تستفيد الافعال الانسانية حقيقتها النوعية من الغاية
٢ وايضاً ما يفيد الحقيقة النوعية يجب ان يكون متقدماً . والغاية متأخرة في
الآنية . فاذ لا تستفيد الافعال الانسانية حقيقتها النوعية من الغاية
٣ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن اندرجته الا في نوع واحد . وقد
يعرض ان فعلاً واحداً بالعدد يقصده غايات مختلفة . فالغاية اذن لا تستفيد الافعال
الانسانية الحقيقة النوعية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في آداب الكيسة والمناوية ب ١٣
« انما تكون افعالنا حسنة او قبيحة باعتبار جنس الغاية اوقبحها »
والجواب ان يقال ان كل شيء يستفيد حقيقته النوعية من جهة الفعل وليس من
جهة القوة ولذلك فما كان مركباً من هيولى وصورة فانه يندرج في نوعه
بصورته الخاصة ومثل هذا ايضاً يجب ان يقال في الحركات الخاصة فان الحركة
تنقسم على نحو ما الى فعل وانفعال وكلاهما يستفيد حقيقته النوعية من الفعل
المقابل للقوة اما الفعل فن الفعل الذي هو مبدأ العمل واما الانفعال فن الفعل
الذي هو متبقي حركتنا وعلى هذا فالتسخين تحريك صادر عن الحرارة والتسخين
حركة الى الحرارة والتعريف كشف عن حقيقة النوع . والافعال الانسانية اذا
اعتبرت على كلا الوجهين اي بطريق الافعال او بطريق الانفعالات تستفيد
حقيقتها النوعية من الغاية فانها يجوز اعتبارها على كلا الوجهين من حيث ان
الانسان يحرك نفسه ويتحرك من نفسه وقد تقدم في ف ١ ان الافعال يقال لها
انسانية باعتبار صدورها عن الارادة المتعمدة وموضوع الارادة هو الخير والغاية
فظهر اذن ان الغاية هي مبدأ الافعال الانسانية من حيث هي انسانية وهي ايضاً
منتهاها لان ما ينتهي عنده الفعل الانساني هو ما يقصده الارادة على انه غاية

كما ان صورة المتولد مطابقة لصورة المولد في الفواعل الطبيعية . ولما كانت الآداب يقال لها في الحقيقة انسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا كانت الافعال الادبية تستفيد حقيقتها النوعية في الحقيقة من الغاية لان الافعال الادبية هي نفس الافعال الانسانية

اذّا اجيب على الاول بان الغاية ليست شيئاً خارجاً عن الفعل بالكلية لان لما اليه نسبة المبدأ او المنتهى وبذلك تقوم حقيقة الفعل اي بكونه صادراً عن شيء باعتبار الفعل ومنتهاً الى شيء باعتبار الافعال

وعلى الثاني بان الغاية انما هي موضوع الارادة من حيث هي متقدمة في الاعتبار كما مرّ في ف ١ وبهذا الاعتبار تفيد الفعل الانساني اي الادبي حقيقته النوعية وعلى الثالث بان الفعل الواحد بالعدد باعتبار صدوره مرة واحدة عن الفاعل ليس يقصد به الا غاية واحدة قريبة يستفيد منها الحقيقة النوعية لكنه يجوز ان يقصد به غايات بعيدة متعددة احداها غاية للآخرى ومع ذلك يجوز ان نقصد الارادة غايات مختلفة بفعل واحد بالنوع الطبيعي كما يجوز ان يقصد بقتل الانسان الذي هو واحد بالنوع الطبيعي رعاية العدل وتشفي النفس وهذا هو منشأ اختلاف الافعال بالنوع الادبي فان الفعل يكون من جهة فعل فضيلة ومن جهة اخرى فعل رذيلة لان الحركة لا تستفيد الحقيقة النوعية مما هو منتهى بالعرض بل مما هو منتهى بالذات فقط والغايات الادبية تعرض للامر الطبيعي كما تعرض ايضاً حقيقة الغاية الطبيعية للامر الادبي ولذلك ليس يمتنع ان تكون الافعال الواحدة بالنوع الطبيعي مختلفة بالنوع الادبي وبالعكس

الفصل الرابع

هل للحياة الانسانية غاية قصوى

يُخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس للحياة الانسانية غاية قصوى

بل هناك غايات متسلسلة الى غير النهاية لان الخير في حقيقته مفيض لذاته كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١ فاذا كان ما يصدر عن الخير خيراً فلا بد ان يفيض هذا الخير الصادر خيراً آخر وهكذا الى ما لا ينتهي . والخير يتضمن حقيقة الغاية . فالغايات اذن تتسلسل الى غير النهاية ٢ وايضاً ان الامور الاعتبارية يجوز ان تنكثر الى غير النهاية فالكميات الرياضية تقبل الزيادة الى غير نهاية وكذا انواع الاعداد يجوز ان تكون غير متناهية اذ مفروض منها يجوز ان يتصور عدد آخر اعظم منه . واشتقاق الغاية تابع للاعتبار . فالغايات اذن تتسلسل الى غير النهاية

٣ وايضاً ان الخير والغاية هما موضوع الارادة . ويجوز انعكاس الارادة على نفسها الى غير نهاية لجواز ان اريد شيئاً وان اريد ان اریده وهكذا الى ما لا يتناهى . فالارادة الانسانية اذا تذهب في غاياتها الى ما لا نهاية له وليس لها غاية قصوى

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٨ « من يثبت غير المتناهي يرفع طبيعة الخير » والخير يتضمن حقيقة الغاية . فالتسلسل اذاً منافٍ لحقيقة الغاية . فلا بد اذن من اثبات غاية قصوى واحدة

والجواب ان يقال ان التسلسل في الغايات بالذات محال من كل وجه لان جميع الاشياء المترتبة بالذات اذا ارتفع اولها وجب ارتفاع ما يتعلق به ومن ثمة اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٣٤ استحالة التسلسل في العلل المحركة والا لم يكن محرك اول فيمتنع التحريك على الحركات الاخر لانها لا تحرك الا بكونها متحركة من الحرك الاول . والغايات ترتيبان ذهني وخارجي ولا بد في كليهما من وجود اول لان الاول في الترتيب الذهني هو بمنزلة المبدأ المحرك للشهوة فاذا ارتفع المبدأ لم تحرك الشهوة من شيء والاوّل في الترتيب الخارجي

هو ما منه يُتدّى الفعل فاذا ارتفع لم يتدّى احدٌ بفعل شيء. والمبدأ الذهني هو الغاية القصوى والمبدأ الخارجي هو اول ما الى الغاية. فالتسلسل اذاً مستحيل من الجهتين لانه لو لم يكن غايةً قصوى لم يُشْتَه شيء ولم يتنه فعلٌ ولم يسكن ذهن الفاعل ولو لم يكن اولٌ في ما الى الغاية لم يتدّى احدٌ بفعل شيء ولم يتنه رأيٌ بل تسلسل الى غير النهاية. واما الاشياء التي ليست مترتبة بالذات لكنها متقارنة بالعرض فلا يمتنع عدم التناهي فيها لان العلة بالعرض غير معدودة وبهذا المعنى ايضاً يجوز عدم التناهي بالعرض في الغايات وفي ما الى الغاية

اذاً اجيب على الاول بان من حقيقة الخيران يصدر عنه شيء لا ان يصدر هو عن آخر فاذا بما ان الخير يتضمن حقيقة الغاية والخير الاول هو الغاية القصوى لا يلزم عن ذلك الدليل عدم وجود غاية قصوى بل جواز التسلسل في ما دون الغاية الاولى المفروضة مما الى الغاية وهذا ايضاً انما يصح باعتبار قدرة الخير الاول الغير المتناهية. الا انه لما كان فيض الخير الاول لا يحصل الا بحكم العقل الذي من شأنه ان لا يصدر معلولاته الا لسبب معين كان صدور الخيرات عن الخير الاول الذي منه تستمد سائر الخيرات القوة المقيضة لا يحصل الا على وجه معين ولذا لم يكن فيض الخيرات يتسلسل الى غير النهاية بل ان الله «رب كل شيء بعددٍ ووزنٍ ومقدارٍ» كما في حكمة ١١

وعلى الثاني بان اعتبار العقل في الاشياء الخاصة بالذات يتدّى من المبادئ المعلومة بالطبع ويبلغ الى متعدي ما ومن ثمة اثبت الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٦ ان «لا تسلسل في البراهين» لانه يُعتَبَر فيها ترتب امور مرتبطة بينها بالذات لا بالعرض واما الامور المرتبطة بينها بالعرض فلا يمتنع فيها التسلسل الاعتباري. وازافة كمية او وحدة على كمية سابقة او عددٍ سابقٍ من حيث هما كذلك امر عارض لهما فلا يمتنع التسلسل الاعتباري فيهما

وعلى الثالث بان تكثُر افعال الارادة المنعكة على نفسها ليس له الى ترتيب
الغايات الأنسبة عرضية وهذا واضح من ان الارادة تنعكس على نفسها في فعل
واحد بعينه مرة أو أكثر على السواء

الفصل الخامس

هل يجوز ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة
يُختلّ الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز ان تقصد ارادة انسان واحد
اموراً متعددة معاً على انها غايات قصوى فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله
ك ١٩ ب ١ وه ان « بعضاً جعلوا غاية الانسان القصوى في اربعة اي اللذة
والراحة وخيرات الطبيعة والفضيلة » وهذه امور متعددة كما لا يخفى . فيجوز اذن
ان يجعل انسان واحد غاية ارادته القصوى في امور كثيرة

٢ وايضاً ان الاشياء الغير المتقابلة لا تتنافى . وفي الموجودات اشياء كثيرة غير
متقابلة . فاذا جعل احدها غاية قصوى للارادة ليس ينفي سائرها

٣ وايضاً ان جعل الارادة غايتها القصوى في شيء لا يوجب فقدان حريتها .
وهي قبل ان تجعل غايتها القصوى في شيء كاللذة تقدر ان تجعلها في شيء آخر
كالغنى . فاذا بعد ان تجعلها في اللذة تقدر ان تجعلها فيها وفي الغنى ايضاً . فاذا

يجوز ان تقصد ارادة انسان واحد اموراً متعددة معاً على انها غايات قصوى
لكن يعارض ذلك ان ما يستقر فيه مستقر على انه الغاية القصوى يستولي على
شوق الانسان لان فيه دستور حياته وسيرته كلها ومن ثم قيل عن النهمين في
فيلابي ١٩:٣ « المهم بطنهم » اي لانهم يجمعون غايتهم القصوى في ملاذ البطن .
وفي متى ٢٤: ٦ « لا يستطيع احد ان يعبد ريين » اي مستقلين . فاذا يستحيل
ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة مستقلة

والجواب ان يقال يستحيل ان تتعلق ارادة انسان واحد بامور متغايرة معاً

على انها غايات قصوى ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة وجوه اما اولاً فلانه لما كان كل شيء يشتهي كماله كان ما يشتهي مشتبه على انه خير كامل ومكمل لنفسه هو الذي يشتهي على انه الغاية القصوى وعلى هذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ « ليس مرادنا الان بغاية الخير ما ينتهي بمعنى انه يندم بل ما يتكامل بمعنى انه يوجد على وجه التمام » فاذا لا بد ان تملأ الغاية القصوى شهوة الانسان بأسرها حتى لا يبقى شيء يشتهي خارجاً عنها وهذا ممنوع اذا كان يقتضي لكماله شيء اجنبي عنها فاذا يستحيل ان تتعلق شهوة الانسان بأمرين كل منهما خيره الكامل . واما ثانياً فلانه كما ان مبدا الفعل في افعاله ما يعلم بالطبع كذلك مبدا الشهوة العقلية التي هي الارادة في افعالها ما يشتهي بالطبع وهذا لا يكون الا واحداً لان الطبيعة لا تميل الا الى واحد . على ان مبدا الشهوة العقلية في افعالها هو الغاية القصوى . فاذا ما تميل اليه الارادة باعتبار كونه الغاية القصوى يجب ان يكون واحداً . واما ثالثاً فلانه لما كانت الافعال الارادية تستمد حقيقتها النوعية من الغاية على ما تقدم في ف ٣ وجب ان تستمد حقيقتها الجنسية من الغاية القصوى التي هي عامة كما ان الاشياء الطبيعية تجعل في اجناسها بحسب الحقيقة الصورية العامة . فاذا لما كانت جميع مشتبهات الارادة من حيث هي كذلك مندرجة تحت جنس واحد وجب ان تكون الغاية القصوى واحدة ولا سيما لان في كل جنس مبداً اولاً واحداً والغاية القصوى متضمنة حقيقة المبدأ الاول كما مر في الفصل الآنف ونسبتها من جهة انسان مخصوص الى الانسان المخصوص كنسبتها من جهة مطلق الانسان الى الجنس الانساني بأسره . فاذا كما ان لجميع الناس بالطبع غاية واحدة قصوى كذلك يجب ان تتعلق ارادة الانسان المخصوص بغاية قصوى واحدة

اذا اوجب على الاول بان الذين جعلوا الغاية القصوى في تلك الاشياء

الاربعة كانوا يعتبرون فيها خيراً واحداً كاملاً متقوماً عنها كلها
وعلى الثاني بانه وان وُجدَ أشياء متكثرة غير متقابلة الا ان الخير الكامل
لشيء يقابله وجود شيء من كماله خارج عنه
وعلى الثالث بان الجمع بين المتقابلات غير مندرج للارادة ومبها الى امور
متكثرة متغايرة على انها غايات قصوى جمع بين المتقابلات كما يتضح مما مر في
جزم الفصل

الفصل السادس

في ان الانسان هل يريد كل ما يريده لاجل الغاية القصوى
يُخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان ليس يريد كل ما يريده
لاجل الغاية القصوى لان ما يقصده به الغاية القصوى يقال له جدي اي مقيد
والامور الهزلية ليست جديّة فاذا ما يفعله الانسان بالهزل لا يقصد به الغاية
القصوى

٢ وايضاً قال الفيلسوف في اول الالهيات ب ٢ «العلوم النظرية تُطلب
لنفسها» وليس يجوز مع ذلك ان يقال ان كلاً منها غاية قصوى فاذا ليس
يشتهي الانسان كل ما يشتهي لاجل الغاية القصوى

٣ وايضاً كل من يوجه شيئاً الى غاية فانه يفكر في تلك الغاية والانسان
ليس يفكر دائماً في الغاية القصوى في كل ما يشتهي او يفعله فاذا ليس يشتهي
الانسان او يفعل كل شيء لاجل الغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ «ان غاية
خيرنا هو ما يحب نفسه ويحب ما سواه لاجله»

والجواب ان يقال من الضرورة ان يشتهي الانسان كل ما يشتهي لاجل الغاية
القصوى وهذا ظاهر من وجهين اولاً لان الانسان يشتهي كل ما يشتهي

باعتبار كونه خيراً. وإذا كن ذلك لا يُشْتَهَى على انه الخير الكامل الذي هو
الغاية القصوى فمن الضرورة ان يشتهى باعتبار توجهه الى الخير الكامل لان بداية
الشيء تتوجه دائماً نحو نهايته كما يتضح من مفاعيل الطبيعة ومفاعيل الصناعة
ايضاً وهكذا كل بداية كمال تتوجه نحو الكمال المنتهي الحاصل بالغاية القصوى
وثانياً لان شان الغاية القصوى في تحريك الشهوة كشأن المحرك الاول في سائر
الحركات. ومعلوم ان العلة الثانية المحركة لا تحرك الا باعتبار تحريكها من المحرك
الاول. فالشهيوات الثانية اذن لا تحرك الشهوة الا باعتبار المشتهى الاول الذي
هو الغاية القصوى

إذا اجيب على الاول بان الافعال الهزلية لا يقصد بها غاية خارجية بل خير
الحازل فقط من حيث هي مُتَلَذَّذة ومُروِّحة للنفس وخير الانسان الكامل هو
غايته القصوى

وكذا يجاب على الثاني من جبة العلم النظري فانه يشتهى باعتبار كونه خيراً
لناظر فيه وهو يندرج تحت الخير الشام والكامل الذي هو الغاية القصوى
وعلى الثالث بانه ليس من الضرورة ان يفكر المفكر دائماً في الغاية القصوى
كما اشتهى او فعل شيئاً بل ان قوة القصد الاول الموجه الى الغاية القصوى
تستمر في شهوة كل شيء ولو لم يفكر فعلاً في الغاية القصوى كما ان من يسير
في الطريق ليس من الضرورة ان يفكر عند كل خطوة في المكن المقصود منه

الفصل السابع

هل لجميع الناس غاية قصوى واحدة

يُنْخَطِئُ الى السابع بان يقال: يظهر ان ليس لجميع الناس غاية قصوى واحدة
فان اخص ما يظهر انه غاية الانسان القصوى هو الخير الغير المتغير. وبعض
الناس يجافون بالخطيئة عن الخير الغير المتغير. فاذاً ليس لجميع الناس غاية قصوى

واحدة

٢ وايضاً ان الغاية القصوى هي دستور الانسان في سيرته كلها فلو كان للجميع الناس غاية قصوى واحدة لم يكن للناس في سيرتهم مذاهب مختلفة وهذا بين البطلان

٣ وايضاً ان الغاية هي منتهى الفعل والافعال خاصة بالافراد والناس وان اشتركوا في طبيعة النوع متغايرون في الخصائص الشخصية فاذا ليس للجميع الناس غاية قصوى واحدة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ « ان جميع الناس مشتركون في اشتهاى الغاية القصوى التي هي السعادة »

والجواب ان يقال يجوز ان يراد بالغاية القصوى امران احدهما حقيقة الغاية القصوى والثاني محل هذه الحقيقة فباعتبار الاول يشترك الجميع في اشتهاى الغاية القصوى لان الجميع يشتهون استيفاء كلهم القائم به حقيقة الغاية القصوى كما مر في ف ٥. واما باعتبار الثاني فليس يشترك الجميع في الغاية القصوى لان بعضاً يجعلون الخير الكامل في الغنى وبعضهم في اللذة وغيرهم في ما سوى ذلك كما ان الحلاوة يلهيها كل ذوق لكن الالذ عند بعض حلاوة الخمر وعند آخرين حلاوة العسل او نحو ذلك. غير ان الحلو الالذ مطلقاً ما كان الالذ عند ذي الذوق الافضل وكذا الخير فان الاتم منه ما يشتهيه ذو الميل السليم على انه الغاية القصوى

اذ اوجب على الاول بان الذين يخطئون يتجافون عن محل حقيقة الغاية القصوى الحقيقي لا عن قصد الغاية القصوى التي يلتمسونها على غير هدى في غير محلها وعلى الثاني بان اختلاف الناس في مذاهب السيرة انما يعرض لم من اختلاف الاشياء التي تلتمس فيها حقيقة الغاية القصوى

وعلى الثالث بانه وان كانت الافعال خاصة بالافراد الا ان مبدا الفعل فيها هو الطبيعة التي تنزع الى واحد كما مر في ف ٥

الفصل الثامن

هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى

يُغْطَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان سائر المخلوقات ايضاً تشترك في غاية الانسان القصوى لان الغاية محاذية للمبدأ . ومبدأ الناس الذي هو الله هو ايضاً مبدأ سائر المخلوقات . فاذا تشترك سائر المخلوقات في غاية الانسان القصوى

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٠ و ٤ « ان الله يوجه جميع الاشياء الى نفسه على انه الغاية القصوى » وهو غاية الانسان القصوى اذ ليس يتمتع الا به وحده . فاذا تشترك سائر المخلوقات ايضاً في غاية الانسان القصوى ٣ وايضاً ان غاية الانسان القصوى في موضوع الارادة . وموضوع الارادة هو الخير الكلي الذي هو غاية كل شيء . فاذا لا بد ان تشترك جميع الاشياء في غاية الانسان القصوى

لكن يعارض ذلك ان غاية الانسان القصوى هي السعادة التي يتوق اليها جميع الناس كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ وفي الثالث ك ١٣ ب ٤ . والسعادة لا تليق بالحيوانات الغير الناطقة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٥ . فاذا لا تشترك سائر المخلوقات في غاية الانسان القصوى

والجواب ان يقال تطلق الغاية على امرين ما هو وما به كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٢ اي الشيء الحاصلة فيه حقيقة الخير واستعمال ذلك الشيء او نيله كقولنا ان غاية حركة الجسم الثقيل اما المكان الادنى باعتبار الشيء او الحصول فيه باعتبار الاستعمال وغاية النخيل اما المال باعتبار الشيء او احراز المال باعتبار الاستعمال . فان اردنا بغاية الانسان القصوى الشيء الذي

هو الغاية كانت جميع المخلوقات مشتركة فيها لان الله هو الغاية القصوى للانسان
ولسائر الاشياء . وان اردنا بها ادراك الغاية لم تكن المخلوقات الغير الناطقة مشتركة
فيها لان الانسان وسائر المخلوقات الناطقة انما تدرك الغاية القصوى بمعرفتها الله
وحبها اياه مما لا تصلح له سائر المخلوقات التي انما تدرك غايتها القصوى باعتبار
اشراكها في شيء من شبه الله من حيث هي موجودة اوحية او مدركة ايضاً
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان المراد بالسعادة ادراك الغاية
القصوى

المبحث الثاني

في ما تقوم به سعادة الانسان - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في السعادة واولاً في اي شيء هي وثانياً ما هي وثالثاً كيف نستطيع
ادراكها . والبحث في الاول يدور على ثنائي مسائل - ١ في ان السعادة هل تقوم بالغنى
- ٢ هل تقوم بالكرامة - ٣ هل تقوم بتباهة الثان او بالمجد - ٤ هل تقوم بالسلطة
- ٥ هل تقوم بشيء من خيرات البدن - ٦ هل تقوم باللذة - ٧ هل تقوم بشيء من
خيرات النفس - ٨ هل تقوم بخير مخلوق

الفصل الاول

في ان السعادة هل تقوم بالغنى

يُحْتَجُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بالغنى لان
السعادة من حيث هي غاية الانسان القصوى يقوم بها ما هو اشد استيلاء على
ميل الانسان . وهذا هو الغنى بالخصوص ففي جا ١٠ : ١٩ « كل شيء ينقاد للمال »
فاذا سعادة الانسان قائمة بالغنى

٢ وايضاً قال بولسيوس في التعزية ك ٣ ب ٢ « السعادة حالة كاملة باجتماع

الخيرات كلها » والمال يُحرّز به كل شيء في ما يظهر فقد قال الفيلسوف في
الحلقات ك ه ب ه وفي السياسة ك ا ب ٦ « انما وُضع المال ليتكفل بكل ما
يريد الانسان » فالسعادة اذن قائمة بالغنى

٣ وايضاً يظهر ان شهوة الخير الاعظم غير متناهية لعدم تخلفها اصلاً . وخص
ما يُرى ذلك في الغنى في جا ٩٠٥ « البخيل لا يشبع من المال » فالسعادة اذن
قائمة بالغنى

لكن يعارض ذلك ان خير الانسان يقوم بحفظ السعادة لا بانفاقها « وافضل
ما يكون الغنى ببذل المال لا بجمعه حتى ان البخيل يجعل دائماً صاحبه مكروهاً
والجود يرفع دائماً قدر صاحبه » كما قال بوليسيوس في التعزية ك ٢ ن ٥
فالسعادة اذن ليست قائمة بالغنى

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بالغنى فان الغنى نوعان طبيعي
وصناعي كما قال الفيلسوف في السياسة ك ا ب ٦ فالغنى الطبيعي ما يستعين به
الانسان على دفع النواقص الطبيعية كالطعم والمشرب والملبس والركب والمسكن
ونحو ذلك والغنى الصناعي ما لا تستعين به الطبيعة في نفسه كالمال بل توجده
الصناعة البشرية لغاية تسير التعامل فيكون بمثابة معيار يتقدّر به ما يعرضه
البيع والشراء . وواضح ان سعادة الانسان يستحيل قيامها بالغنى الطبيعي اذ انما
يُطلب تحصيله للقيام بمواثيق طبيعة الانسان فلا يمكن ان يكون غاية الانسان
القصوى بل الانسان غاية له ولهذا كن الغنى ونحوه ادنى في رتبة الطبيعة من
الانسان ومصنوعاً لاجله كقوله في مز ٨٠٨ « اُخضعت كل شيء تحت قدميه »
واما الغنى الصناعي فيُطلب تحصيله لاجل الغنى الطبيعي لانه لا يلتزم الا لانه
يُشرى به ما هو ضروري لاستعمال الحياة فأولى به اذاً ان لا يكون متضمناً
حقيقته الغاية القصوى فيستحيل اذن ان تكون السعادة التي هي غاية الانسان

القصى قائمةً بالغنى

إذا اجيب على الاول بان جميع الجسمانيات تنقاد للمال باعتبار كثرة الاغنياء الذين لا يعرفون الا الخيرات الجسمانية التي يمكن احرازها بالمال . والحكم على الخيرات الانسانية لا يُبنى على اعتبار الاغنياء بل على اعتبار الحكماء كما ان الحكم على الطعوم انما يُبنى على اعتبار ذوي الاذواق السليمة .
وعلى الثاني بان المال يحصل به كل ما يعرضه البيع والشراء لا الاشياء الروحانية التي لا يعرضها بيع وشراء ومن ثم قيل في ام ١٦: ١٧ « ماذا يفيد الجاهل الغنى وهو لا يستطيع ان يشتري الحكمة »

وعلى الثالث بان شهوة الغنى الطبيعي ليست غير متناهية لاكتفاء الطبيعة بقدر معين منه واما شهوة انقى الصناعات فيغير متناهية لكونها خادمة للشهوة الخارجة عن حد الاعتدال كما يتضح من قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ الا ان عدم تنافسها ليس كعدم تنافس الخيرات الاعظم فان الخير الاعظم كلما كان احرازه اكمل ازدادت محبته واحترار غيره لانه كلما بولغ في الحصول عليه بولغ في معرفته وهذا ما اشير اليه بقوله في سي ٢٩: ٢٤ « من اكلني عاد اليّ جائعاً » واما شهوة الغنى وسائر الخيرات الزمانية فالامر فيها بالعكس لانها متى حصل عليها انحقرت واشتهى غيرها وعليه فمِر قول الرب في يو ٤: ١٣ « من يشرب من هذا الماء (المراد به الزمانيات) يعطش ايضاً » وذلك لانها متى حصل عليها كان عدم كفايتها اظهر وبهذا يتضح نقصها وعدم قيام الخير الاعظم بها

الفصل الثاني

حل سعادة الانسان قائمةً بالكرامة

يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمةً بالكرامة لان السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٨ والكرامة

اخص ما ثواب به الفضيلة في ما يظهر كما قال الفيلسوف في الخلقيات له ب ٣
فهي اذن اخص ما تقوم به السعادة

٢ وايضاً ان ما يليق بالله وبذوي المراتب الخطيرة يظهر انه اخص ما تقوم
به السعادة التي هي الخير الكامل . والكرامة هي كذلك كما قال الفيلسوف في
الخلقيات له ٨ ب ١٤ وكقول الرسول في ١ تيمو ١: ١٧ « لله وحده الكرامة
والمجد » فالسعادة اذن قائمة بالكرامة

٣ وايضاً ان اعظم ما يشتهي الناس هو السعادة . وليس يشتهي الناس شيئاً
اعظم من الكرامة في ما يظهر فهم يقدون كرامتهم بكل ما لديهم من سواها .
فالسعادة اذن قائمة بالكرامة

لكن يعارض ذلك ان محل السعادة في السعيد ومحل الكرامة ليس في المتكرم
بل في المكرّم الذي يروى الاحترام نتكرم كما قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ١ ب ٥ . فالسعادة اذن ليست قائمة بالكرامة

والجواب ان يقال يستحيل قيام السعادة بالكرامة اذا انما يكرم انسان لخطره
فتكون الكرامة علامة لذلك الخطر الكائن في المتكرم وشاهدًا عليه . واعظم ما
يعتبر خطر الانسان من جهة السعادة التي هي خيره الكامل ومن جهة اجزائها
اي من جهة تلك الخيرات التي بها يحصل على شيء من السعادة ولهذا يجوز ان
تكون الكرامة لاحقة للسعادة ويمتنع قيام السعادة بها بوجه الاعمال

اذا اوجب على الاول بان الكرامة ليست ثواب الفضيلة الذي لاجله يسعى
الفضلاء لكنهم يتلقونها من الناس مكن اثواب اذ ليس عندهم افضل منها
فيودوه لم واما ثواب الفضيلة الحقيقي فهو السعادة التي لاجلها يسعى الفضلاء
ولو كان سعيهم لاجل الكرامة لم يكن ذلك فضيلة بل طمعاً
وعلى الثاني بان الكرامة تجب لله ولذوي المراتب الخطيرة دلالة على خطر

سابق فيهم وتحقيقاً له لا لان الكرامة تجعلهم خطراً
وعلى الثالث بانه من الاشتباه الطبيعي للسعادة التي تلحقها الكرامة كما مر في
جزم الفصل يعرض ان تكون الكرامة اشهى شيء للناس ولهذا كان اخص ما
يبتغون الكرامة من الحكمة الذين بناءً على حكمهم يظنون بانفسهم انهم خطرون
او سعداء

الفصل الثالث

في ان سعادة الانسان حل هي قائمة بالنباهة او بالمجد
يُنْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بالمجد اذ انما
تقوم السعادة في ما يظهر بما يثاب به القديسون على المكاه التي يعانونها في هذه
العاجلة . وهذا هو المجد فقد قال الرسول في رو ٨ : ١٨ « ان الام هذا الدهر
لا تقاس بالمجد المزمع ان يتجلى فينا » فالسعادة اذاً قائمة بالمجد
٢ وايضاً ان الخير مفيض لذاته كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ٤ مق ١ . والمجد اعظم ما يفيض به خيز الانسان الى معرفة الغير اذ ليس
المجد شيئاً سوى علم جلي مقرون بالمجد كما قال امبروسيوس . فاذاً سعادة الانسان
قائمة بالمجد

٣ وايضاً ان السعادة هي ابقى الخيرات . وكذا هي نباهة الشأن او المجد في ما
يظهر اذ به يحصل الناس بوجه ما على الابدية وعلى ذلك قول بولسيوس في
التعزية ك ٢ نث ٧ « يظهر انكم تخلفون الخلود لانفسكم بافتكاركم بحمد الزمان
المستقبل » فالسعادة اذن قائمة بنباهة الشأن او المجد

لكن يعارض ذلك ان سعادة الانسان هي خيره الحقيقي . وقد يعرض ان يكون
المجد باطلاً فقد قال بولسيوس في التعزية ك ٣ نث ٦ « كثيراً ما انتحل كثير
نباهة الشأن بحكم العامة الباطل وهذا اقبح ما يمكن تصوّره لان من ينوء باسمه

باطلاً لا بد أن يخجل من الشاء عليه « فإذا ليست سعادة الانسان قائمةً بنباهة
الشان او بالمجد

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بنباهة الشان او بالمجد البشري
فانما المجد « علمٌ جلِّيٌّ مقرونٌ بالمجد » كما قال امبروسيوس . ونسبة المعلوم الى العلم
الالهي ليست كنسبته الى العلم الانساني فان العلم الانساني معلول للمعلومات والعلم
الالهي علته لها فليس يجوز اذن ان يكون كمال الخير الانساني الذي يقال له سعادة
معلولاً للعلم الانساني بل العلم الانساني بسعادة سعيدٍ يصدر على نحو ما عن
السعادة الانسانية في حال ابتداءها او كمالها ومن ثم لا يجوز ان تكون سعادة
الانسان قائمةً بنباهة الشان او بالمجد بل ان خير الانسان يتوقف على معرفة الله
توقف الشيء على علته فسعادة الانسان اذاً تتوقف على المجد الذي عند الله توقف
المعلول على علته كقوله في مز ١٥:٩٠ « انقذه واجده من طول الايام اشبعه
واريه خلاصي » وايضاً فالعلم الانساني كثيراً ما يعرضه الخطأ وخصوصاً في
الحوادث الجزئية كالافعال الانسانية ومن ثم كثيراً ما يكون المجد الانساني
باطلاً واما الله فلكونه منزهاً عن الخطأ لا يكون مجده الاحقيقياً وهذا قيل في
كور ١٠: ١٨ « المزمي من وصي به الرب »

إذا اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك ليس على المجد الحاصل من
البشر بل على المجد الحاصل من الله امام ملائكته ومن ثم قيل في مرقس ٣٨: ٨
« يعترف به ابن الانسان في مجداً به امام ملائكته »

وعلى الثاني بانه لما كان الخير الحاصل لانسان بالنباهة او المجد قائماً بمعرفة
كثيرين بقدره فان كانت تلك المعرفة صادقة كان ذلك الخير صادراً عن
خير موجود في ذلك الانسان فهو اذاً يستلزم وجود سعادة سابقة كاملة او
مبتدئة وان كانت تلك المعرفة كاذبة لم تكن مطابقة للواقع فلم يكن ذلك الخير في من

اعتبر فيه الشأن. ومن ذلك يتضح ان نباهة الشأن لا يمكن أن تجعل الانسان سعيداً بوجه من الوجوه

وعلى الثالث بان نباهة الشأن ليس لها قرار دائم بل يسهل فقدانها باشاعة كاذبة واذا استمرت بعض الاحيان فانما يكون ذلك بالعرض. واما السعادة فالاستمرار والدوام حاصل لها بالذات

الفصل الرابع

هل السعادة قائمة بالسلطة

يُغْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بالسلطة فان جميع الاشياء تنوق الى التشبه بالله من حيث هو غايتها القصوى ومبدؤها الاول. وذوو السلطان من الناس يظهر انهم اقرب الموجودات الى الله بسبب شبه السلطان حتى ان الكتاب دعاهم آلهة كقوله في خر ٢٢: ٢٨ « لا تسب الآلهة » فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الكامل. وقدرة الانسان على سياسة غيره ايضاً بما يلائم خبر متنام في الكمال وهذا حاصل لذوي السلطان. فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

٣ وايضاً لما كانت السعادة اعظم ما يُشتهى كان يقابلها اعظم ما يجب الهرب منه. واعظم ما يهرب منه الانسان الرق الذي يقابله السلطان. فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي الخير الكامل. والسلطة في غاية النقصان فقد قال بولسيوس في التعزية ٣ نث ه « ليس في طاقة السلطة البشرية ان تدفع نخس الهموم وترفع مهام الخوف » ثم قال بعد ذلك « اتحسب من تخف الجنود بجانيه قديراً وهو اشد رهبة لمن يروهم » فالسعادة اذن ليست

قائمة بالسلطة

والجواب ان يقال يستحيل قيام السعادة بالسلطة لوجوبين اولاً لتضمن السلطة حقيقة المبدأ كما في الالهيات كـ ٥ م ١٧ وتضمن السعادة حقيقة الغاية القصوى وثانياً لان السلطة يجوز تعلقها بالخير والشر والسعادة هي خير الانسان الحقيقي والكمال وعلى هذا فربما جاز قيام ضرب من السعادة بحسن استعمال السلطة المستند الى القضية ولكنه لا يجوز قيامها بالسلطة نفسها

وما عدا ذلك فيمكن ايراد ادلة اربعة عامة لبيان ان السعادة لا تقوم بشيء من الخيرات الخارجة المتقدم ذكرها الاول ان السعادة هي خير الانسان الاعظم فلا تحمل معها شراً وجميع الخيرات المتقدم ذكرها مشتركة بين الاختيار والاشارة والثاني ان من حقيقة السعادة ان تكون كافية بنفسها كما في الخلقيات كـ ١ ب ٧ فلا بد ان يحصل الانسان بمحصله عليها على جميع الخيرات الضرورية له ومن حصل على احد الخيرات المتقدم ذكرها فقد يفوته خيرات اخرى كثيرة ضرورية له كالحكمة والعافية ونحوهما. والثالث ان السعادة هي الخير الكامل فلا يجوز ان يصدر عنها اثر لا احد وهذا جائز في تلك الخيرات المتقدمة ففي جا ٥ : ١٢ « قد يدخر الغنى لمضرة ماله » وقس عليه الثلاثة الأخرى والرابع ان الانسان يتوجه الى السعادة بالمبادئ الداخلة فتوجه اليها بالطبع والخيرات الاربعة المتقدمة معلومة لعل خارجة وفي الأكثر ثروة ولذا يقال لها خيرات الثروة ومن ذلك يتضح ان السعادة لا تقوم بهذه الخيرات المتقدمة بوجه من الوجوه اذا اجيب على الاول بان سلطة الله هي عين خيريته فاذا لا يمكن ان يستعمل سلطته في سوى الخير وليس كذلك اناس فاذا ليس يكني للسعادة ان يكون الانسان مثالياً لله في السلطة حتى يكون مثالياً له في الخيرية

وعلى الثاني بانه كما ان من احسن الامور ان يحسن المتسلط استعمال سلطانه

في سياسته غيره كذلك من افبح الاموران ينسي استعماله فالسلطة اذن تتعلق بالخير والشر

وعلى الثالث بان الرق عائق عن حسن استعمال السلطة ولهذا يهرب الناس منه بالطبع لالان الخير الاعظم قائم بسلطة الانسان

الفصل الخامس

هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات البدن

يُغْطَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بخيرات البدن ففي سي ١٦:٣٠ « لا غنى خير من عافية الجسم » والسعادة تقوم بالافضل فهي اذن قائمة بعافية البدن

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مق ١ « الوجود افضل من الحيوية والحياة افضل من سائر ما يلحقها » ولا بد لوجود الانسان او حياته من صحة البدن فاذاً من كون السعادة هي خير الانسان الاعظم يظهر ان صحة البدن اخص ما تقوم به السعادة

٣ وايضاً كلما كان الشيء اعم كان متوقفاً على مبدأ اعلى لانه كلما كانت العلة اعلى تناولت قدرتها اموراً أكثر وكما تُعتبر علية العلة الفاعلة بحسب التأثير كذلك تعتبر علية انغاية بحسب الشهوة فاذاً كما ان العلة الفاعلة الأولى هي التي تؤثر في جميع الاشياء كذلك الغاية القصوى هي التي تشتت من الجميع والوجود اعظم ما يُشتت من الجميع فاذاً اخص ما تقوم السعادة بما يرجع الى وجود الانسان كصحة البدن

لكن يعارض ذلك ان الانسان يفوق سائر الحيوانات بالسعادة وكثير من الحيوانات تفوقه بخيرات البدن كما يفوقه الفيل بطول الحيوية والاسد بالشجاعة والظبي بالعدو فاذاً ليست سعادة الانسان قائمة بخيرات البدن

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بخيرات البدن لوجهين اما
 اولاً فلان ما يتوجه الى غيره على انه غاية له يستحيل ان تكون غاية القصى
 حفظه في الوجود فالربان لا يقصد حفظ السفينة الموكولة اليه على انه غايتها
 القصى فان غاية السفينة امر آخر وهو الإبحار وكما يوكل تدير السفينة
 الى الربان كذلك يوكل الانسان الى ارادته وعقله كقوله في سي ١٤: ١٥ « الله
 صنع الانسان في البدء وتركه في يد مشورته » ووضح ان للانسان غاية يتوجه
 اليها اذ ليس هو الخير الاعظم فاذا يستحيل ان تكون الغاية القصى
 لعقل الانسان و ارادته هي حفظ الوجود الانساني . واما ثانياً فلانه ولو فرض
 ان غاية عقل الانسان و ارادته هي حفظ الكيان الانساني لم يجز مع ذلك ان
 تكون غاية الانسان شيئاً من خيرات البدن فان وجود الانسان قائم بالنفس والجسد
 واذا كان وجود الجسد متوقفاً على النفس فليس وجود النفس الانسانية متوقفاً
 على الجسد كما مر بيانه في ق ١ م ب ٧٥ ف ١ م ب ٩٠ ف ٤ والجسد موجود
 لاجل النفس كوجود المادة لاجل الصورة والآلات لاجل المحرك ليزاول بها
 افعاله ومن ثم كانت خيرات النفس غاية لجميع خيرات البدن فيستحيل اذا
 قيام السعادة التي هي الغاية القصى بخيرات البدن
 اذا اجيب على الاول بانه كما ان النفس هي غاية البدن كذلك البدن غاية
 للخيرات الخارجية فكان من الصواب ان يفضل خير البدن على الخيرات الخارجية
 المعبر عنها بالغنى كما يفضل خير النفس على جميع خيرات البدن
 وعلى الثاني بان الوجود اذا اعتبر بالاطلاق من حيث يشتمل في نفسه على
 كل كمال الوجود فهو افضل من الحياة ومن جميع الكمالات اللاحقة لها فهو
 على ذلك يتضمن في نفسه جميع ما يلحقه من الخيرات وعلى هذا المعنى يحتمل
 كلام ديونيسيوس . واما اذا اعتبر في الافراد المخصوصة التي لا تستوعب كل

كمال الوجود لكنها ذات وجود ناقص كوجود كل خليفة فواضح انه مع ما ينضم اليه من الكمال افضل وعلى هذا قال ديونيسيوس في الموضع المشار اليه «الحي افضل من الموجود والعاقل افضل من الحي»

وعلى الثالث بانه لما كانت الغاية محاذية للمبدأ كان ذلك الدليل مثبتاً لكون الغاية القصوى هي المبدأ الاول للوجود المشتمل على جميع كمالات الوجود والى مشابهته في كماله يتوق بعض من جبة الوجود فقط وبعض من جهة الحياة وبعض من جهة الحياة والتعقل والسعادة وقليل ما هم

الفصل السادس

حل سعادة الانسان قائمة باللذة

يُنْخَطِ الى السادس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة باللذة لان السعادة لكونها الغاية القصوى لا تُشْتَهَى لغيرها بل غيرها يُشْتَهَى لها وهذا يصدق بالاخص على اللذة لان سؤال واحد لماذا يريد ان يلتذ مدعاة الى الضحك كما في الخلفيات كـ ١٠ ب ٢٠ فاللذة اذا اخص ما تقوم به السعادة

٢ وايضاً ان تأثير العلة الاولى اشد من تأثير العلة الثانية كما في كتاب العلل قض ١ وتأثير الغاية يُعتبر بحسب شهوتها فاذا انما يتضمن حقيقة الغاية القصوى في ما يظهر ما هو اعظم تحريكاً للشهوة وهذا هو اللذة بدليل انها تستغرق عقل الانسان وارادته حتى يجعله يحقر سائر الخيرات فيظهر اذن ان اللذة اخص ما تقوم به غاية الانسان القصوى التي هي السعادة

٣ وايضاً لما كانت الشهوة تتعلق بالخير كان ما يشتهيه الجميع هو الخير الاعظم في ما يظهر واللذة يشتهيها الجميع الحكماء والجهال وغير الناطقات ايضاً فحي اذن الخير الاعظم وهكذا تكون السعادة التي هي الخير الاعظم قائمة باللذة لكن يعارض ذلك قول بوليسيوس في التنزية كـ ٣ ن ٧ «كل من رام ان

يتذكر شهواته يعلم ان عواقب اللذات وخيمة ولو كانت السعادة قائمة بها لم يكن وجه لنفيها عن البهائم»

والجواب ان يقال لما كانت الملاذ البدنية معلومة للاكثر أطلق عليها اسم اللذات كما في الخلفيات ك ٧ ب ١٣ غير ان السعادة لا تقوم بها بالاصالة لان ما كان من ماهية شيء غير وعرضه الخاص غير كما ان كون الانسان حيواناً ناطقاً مائتاً غير وكونه ضاحكاً غير. فاذا لا بد من اعتبار ان كل لذة عرض خاص لاحق للسعادة او لشيء منها اذا انما يلتذ ملتذ بمحصله على خير ملائم له اما فعلاً او رجاء او تذكراً في الاقل وللخير الملائم ان كان كاملاً فهو سعادة الانسان او ناقصاً فهو سعادة بالمشاركة قريبة او بعيدة او ظاهرية على الاقل ومن ذلك يتضح ان اللذة اللاحقة للخير الكامل ايضاً ليست ذات السعادة بل شيئاً لاحقاً لها كعرض ذاتي. على ان اللذة البدنية لا يتأتى ايضاً لحاقها الخير الكامل على النحو المتقدم لانها لاحقة للخير المدرك بالحس الذي هو قوة نفسانية مستعينة بالبدن والخير البدني المدرك بالحس لا يجوز ان يكون خير الانسان الكامل لانه لما كانت النفس الناطقة مجاوزة لحد الهيولى الجسمانية كان جزء النفس المجرد عن الآلات الجسمانية غير متناهٍ على نحو ما بالقياس الى البدن والى الاجزاء النفسانية المقارنة البدن كما ان المجردات غير متناهية على نحو ما بالنسبة الى الهيولانيات لما ان الصورة تختصر وتتناهى بالهيولى على نحو ما فكانت الصورة المجردة عن الهيولى غير متناهية على نحو ما ولهذا فالحس الذي هو قوة جسمانية يدرك الجزئي المحدود بالمادة والعقل الذي هو قوة مجردة عن المادة يدرك الكلي المجرد المدرج تحته افراد غير متناهية. ومن ذلك يتضح ان الخير الملائم للبدن والصادر عنه اللذة البدنية بادراك الحس ليس بخير الانسان الكامل لكنه شيء يسير بالقياس الى خير النفس ومن ثم قيل في حك ٩:٧ « جميع

الذهب بازاء الحكمة قليل من الرمل» فإذا ليست اللذة البدنية هي السعادة ولا عرضاً ذاتياً لها

إذا اجيب على الاول بأن وجه اشتباه الخير واشتهاء اللذة واحد إذا انما اللذة سكون الشهوة عند الخير كما ان مصدر هبوط الثقل الى اسفل وسكونه هناك قوة طبيعية واحدة. فإذا كما ان الخير يُشْتَهَى لذاته كذلك اللذة تُشْتَهَى لذاتها لا لغيرها إذا اريد باللام الدلالة على العلة الغائية واما ان اريد بها الدلالة على العلة الصورية او العلة المحركة كانت اللذة تُشْتَهَى لغيرها اي للخير الذي هو موضوع اللذة والذي هو من ثم مبدؤها ويهبها الصورة اذا انما تُشْتَهَى اللذة من طريق كونها سكوتاً عند الخير المُشْتَهَى

وعلى الثاني بانه انما يكون الشوق الى اللذة المحسوسة شديداً لان افعال الحواس لما كانت مبادئ لمعرفتنا كان الشعور بها اشد ولهذا ايضاً كانت اللذات المحسوسة تُشْتَهَى من الاكثر

وعلى الثالث بانه كما يشتهي الجميع اللذات كذلك يشتهون الخير الا انهم يشتهون اللذة باعتبار الخير دون العكس كما مر في جرم الفصل فليس يلزم اذن ان تكون اللذة هي الخير الاعظم وبالذات بل ان كل لذة تلحق خيراً ما وبعضها يلحق ما هو الخير الاعظم وبالذات

الفصل السابع

هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات النفس

يُتَخَطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس لان السعادة خير من خيرات الانسان وخيرات الانسان على ثلاثة اقسام خيرات خارجة وخيرات البدن وخيرات النفس. وقد مر في الفصلين الاخيرين ان السعادة ليست قائمة بالخيرات الخارجة ولا بخيرات البدن. فهي

اذن قائمة بخيرات النفس

٢ وايضاً ما نشتهي له خيراً ما فهو أحبُّ الينا من الخير الذي نشتهي له كما ان الصديق الذي نشتهي له المال أحبُّ الينا من المال وكل انسان يشتهي لذاته كل خير فهو اذاً أحبُّ الى ذاته من جميع الخيرات الأخرى والسعادة أحبُّ شيء الى الانسان بدليل ان كل شيء يُحِبُّ ويُسْتَهَي لاجلها فهي اذن قائمة بخير من خيرات الانسان ولكنها ليست قائمة بخيرات البدن فهي اذن قائمة بخيرات النفس

٣ وايضاً ان الكمال شيء في التكمّل وانعادة كمال للانسان فهي اذاً شيء فيه وقد مرّ في ٥ انها ليست شيئاً في البدن فهي اذن شيء في النفس فهي اذاً قائمة بخيرات النفس

لكن يعارض ذلك ان ما به تقوم الحياة السعيدة يجب ان يُحِبُّ لنفسه كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ١ ب ٢٢. والانسان لا يجب ان يُحِبُّ نفسه بل كل ما فيه فيجب ان يُحِبُّ لاجل الله. فاذاً ليست العادة قائمة بشيء من خيرات النفس

والجواب ان يقال قد مرّ في ٨ من البحث الآنف ان الغاية تطلق على امرين نفس الشيء الذي نشتهي نيله واستعمال ذلك الشيء اويله او احرازه فان اريد بقاية الانسان القصوى نفس الشيء الذي تنوق اليه على انه الغاية القصوى فيستحيل ان تكون غاية الانسان القصوى هي النفس اوشياً فيها لان النفس في حد ذاتها موجودة بالقوة لانها من عالم بالقوة تصير عالمة بالفعل ومن فاضلة بالقوة تصير فاضلة بالفعل. وبما ان القوة لاجل الفعل من حيث هو كما يستحيل ان يكون ما هو في نفسه بالقوة متضمناً حقيقة الغاية القصوى فيستحيل اذن ان تكون النفس غاية قصوى لذاتها وكذا يستحيل ذلك في شيء

ففيها قوة كان او فعلاً او ملكة لان الخير الذي هو الغاية القصوى هو الخير
الكامل المكمل الشهوة والشهوة الانسانية التي هي الارادة لتعلق بالخير الكلي
وكل خير سيفي النفس فهو خير بالمشاركة فهو خير جزئي فيستحيل اذن
ان يكون شيء من ذلك غاية الانسان القصوى. واما ان اريد بغاية الانسان
القصوى نيل الشيء المشتى على انه الغاية او احرازه واستعماله باي وجه كان
كان في الانسان شيء من جهة نفسه راجعاً الى حقيقة الغاية القصوى لان
الانسان انما يدرك السعادة بنفسه. فالمخلص اذاً من ذلك ان الشيء الذي
يُشتى على انه الغاية هو ما تقوم به السعادة ويعمل الانسان سعيداً ونيله يقال
له سعادة فيلزم ان السعادة شيء في النفس واما ما تقوم به السعادة فشيء خارج
عن النفس

اذا اجيب على الاول بانه اذا اريد ادراج جميع الخيرات التي يشتهيها
الانسان تحت تلك القسمة لم يدخل في خير النفس القوة او الملكة او الفعل
فقط بل دخل ايضاً الموضوع الذي هو خارج وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان
السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس

وعلى الثاني بانه اذا اقتصرنا على اعتبار ما نحن بصدده فالسعادة تُحب غاية
الحبة على انها الخير المُشتى والصديق يُحب على انه ما يُشتى له الخير ومن هذا
القبيل محبة الانسان لنفسه فليس حكم المحبة فيهما واحداً واما هل يكون شيء
احب الى الانسان من نفسه بمحبة الصداقة فيُنظر فيه عند الكلام على المحبة
في ثا. ٠ تا. ٠ مب ٢٥ ف ١٠ ومب ٢٦ ف ٣

وعلى الثالث بان السعادة لما كانت كمالاً للنفس كانت خيراً حاصلاً فيها.
وما به تقوم السعادة اي ما يجعل الانسان سعيداً امر خارج عن النفس كما تقدم
في جرم الفصل

الفصل الثامن

هل سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق

يُنْخَطِى الى الثامن بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ج ١ مق ٣ و ٦ « الحكمة الالهية تصل اواخر الاوائل باوائل الثواني » وهذا يؤيد بان اعظم ما تبلغ اليه الطبيعة السافلة هو ادنى الطبيعة العالية . وخير الانسان الاعظم هو السعادة . فاذا من كون الملاك اعلى طبعاً من الانسان كما مر في ق ١ م ٦ ف ٧ و ب ١٠٨ ف ٨ و م ١٦١ ف ١ يظهر ان سعادة الانسان قائمة ببلوغه درجة الملاك بوجه من الوجوه

٢ وايضاً ان الغاية القصوى لكل شيء تقوم بكامل حالته ولهذا كان الجزء لاجل الكل على انه غايته . ونسبة مجموع المخلوقات بانسرها الذي يقال له عالم اكبر الى الانسان الذي يقال له عالم اصغر كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٧ نسبة الكامل الى الناقص . فاذا سعادة الانسان قائمة بجميع المخلوقات كلها

٣ وايضاً انما يصير الانسان سعيداً بما يسكن عنده شوقه الطبيعي . وشوق الانسان لا يتناول من الخيرات ما هو اجل من ان يحيطه . وهو قاصر عن اطاقه الخير المجاوز حدود الخليفة بانسرها . فيظهر اذا انه يجوز ان يصير سعيداً بخير مخلوق وهكذا تكون سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٢٦ « كما ان النفس هي حياة الجسد كذلك الله هو حياة الانسان السعيد » وعليه قوله في مز ١٤٣ : ١٥ « طوبى للشعب الذي الرب اخه »

والجواب ان يقال يستحيل ان تكون سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق فالسعادة هي الخير الكامل الذي تسكن عنده الشهوة بالكلية والا لم يكن هو

الغاية القصوى ان بقي وراءه مطمحٌ للشهوة . وموضوع الارادة التي هي الشهوة الانسانية هو الخير الكلي كما ان موضوع العقل هو الحق الكلي . ومن ذلك يتضح ان ارادة الانسان لا يمكن ان تكن الا عند الخير الكلي وهذا ليس يوجد في مخلوق بل في الله وحده لان كل مخلوق خيرٌ بالمشاركة . فاذاً ليس يقدر ان يشبع ارادة الانسان الا الله وحده كقوله في مز ١٠٢ : ٥ « الذي يُشبعُ شهوتك خيراتٍ » فاذاً سعادة الانسان قائمة بالله وحده

اذاً اجيب على الاول بان اعلى الانسان يبلغ ادنى الطبيعة الملكية بشبه ما لكه لا يستقر هناك على ان ذلك غايته القصوى بل يتخطاه الى ذلك المصدر الكلي للخير الذي هو الموضوع الكلي لسعادة جميع السعداء من حيث هو الخير الكامل والخير المتناهي

وعلى الثاني بان الكل اذا لم يكن هو الغاية القصوى بل كان متوجهاً الى غاية اخرى لم يكن هو غاية الجزء القصوى بل شيء آخر . ومجموع المخلوقات الذي نسبة الانسان اليه نسبة الجزء الى الكل ليس هو الغاية القصوى لكه متوجه الى الله على انه غايته القصوى فاذاً ليست غاية الانسان القصوى خير الكون بل الله

وعلى الثالث بان الخير المخلوق ليس باقل مما يطيقه الانسان باعتبار وجوده فيه كامر داخل حاصل فيه لكه اقل مما يطيقه باعتبار كونه موضوع شوقه لان هذا غير متناهٍ والخير الحاصل بالمشاركة في الملاك وفي الكون باسره خيرٌ متناهٍ ومحصور



المبحث الثالث

في ان السعادة ما هي - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في ان السعادة ما هي وما تقتضيه . والبحث في الاول بدور على ثمانية مسائل - ١ في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق - ٢ في انها اذا كانت شيئاً مخلوقاً هل هي فعل - ٣ هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط - ٤ في انها اذا كانت فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل او الارادة - ٥ هل هي فعل العقل النظري او العملي - ٦ في انها اذا كانت فعل العقل النظري هل هي فائفة بمطالعة العلوم النظرية - ٧ هل هي فائفة بمعاينة الجواهر المفارقة اي الملائكة - ٨ هل هي فائفة بمعاينة الله فقط على وجه تَرى به ذاته

الفصل الاول

في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق

يُنْتَظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة شيء غير مخلوق فقد قال بولسيوس في التعزية لك ٣ نث ١٠ « لا بد من الاقرار بان الله هو السعادة بعينها »
٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم . وصفة الخير الاعظم تصدق على الله فاذا اذ لم يكن خيرات عظمى متكررة يظهر ان السعادة هي الله بعينه
٣ وايضاً ان السعادة هي الغاية القصوى التي تميل اليها الارادة الانسانية طبعاً على انها غايتها . والارادة لا يجب ان تميل الى شيء على انه غاية لما سوى الله الذي لا يجب ان يتمتع الا به كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي لك ١ ب ٢٢ و ٢٢
فالسعادة اذن هي الله بعينه

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء مجعول غير مخلوق . وسعادة الانسان شيء مجعول فقد قال اوغسطينوس في الكتاب المثار اليه ب ٣ « انما يجب ان نتمتع بما يجعلنا سعداء » فاذا ليست السعادة شيئاً غير مخلوق

والجواب ان يقال قد تقدم في مباحث ٨ ف ٨ وفي المبحث الآنف ف ٧ ان الغاية تطلق على امرين الاول نفس الشيء الذي نشتهي فيه كما ان المال هو غاية البخل والثاني نيل ذلك الشيء المُشْتَهَى او احرازه واستعماله او التمتع به كما لو قيل ان احراز المال هو غاية البخل والتمتع بالذات البدنية هو غاية الشبق فان اريد المعنى الاول كانت غاية الانسان القصوى خيراً غير مخلوق وهو الله الذي هو وحده يستطيع بغيريته الغير المتناهية ان يشبع ارادة الانسان اشباعاً تاماً وان اريد الثاني كانت غاية الانسان القصوى امرًا مخلوقاً حاصلًا فيه وهو نيل الغاية القصوى او التمتع بها والغاية القصوى يقال لها سعادة فاذا اذا اغنيت سعادة الانسان من جهة العلة او الموضوع فهي شيء غير مخلوق واذا اغنيت من جهة ماهية السعادة فهي شيء مخلوق

اذ اجيب على الاول بان الله هو السعادة بذاته فهو ليس سعيداً بنيل شيء آخر او بالمشاركة فيه بل بذاته والناس سعداء بالمشاركة كما يقال لهم آلهة بالمشاركة على ما قال بولسيوس في الموضوع المتقدم ذكره والمشاركة في السعادة التي باعتبارها يقال للانسان سعيداً امرً مخلوقاً

وعلى الثاني بان السعادة يقال لها خير الانسان الاعظم لكونها نيل الخير الاعظم او التمتع به

وعلى الثالث بان الغاية القصوى تطلق على السعادة بالمعنى الذي به تطلق الغاية على نيل الغاية

الفصل الثاني

هل السعادة فعل

يُنْحَطُّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان السعادة ليست فعلاً فقد قال الرسول في رو ٢٢: ٦ « ان لكم ثمراً للقداسة والعاقبة هي الحياة الابدية » والحياة ليست

فعلاً بل هي نفس وجود الاحياء . فاذا الغاية القصوى التي هي السعادة ليست فعلاً

٢ وايضاً قال بوليسيوس في التعزية لك ٣ نث ٢ « السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها » والحالة لا تدل على الفعل . فاذا ليست السعادة فعلاً
٣ وايضاً ان السعادة تدل على شيء في السعيد لكونها كمال الانسان الاقصى . والفعل ليس يدل على شيء في الفاعل بل على شيء صادر عنه . فاذا ليست السعادة فعلاً

٤ وايضاً ان السعادة تستقر في الفاعل . والفعل ليس يستقر بل يتعدى . فاذا ليست السعادة فعلاً

٥ وايضاً ان للانسان الواحد سعادة واحدة وافعالاً كثيرة . فاذا ليست السعادة فعلاً

٦ وايضاً ان السعادة تحصل في السعيد دون انقطاع . والفعل الانساني كثيراً ما ينقطع بالنوم مثلاً او بشغل آخر او بالراحة . فاذا ليست السعادة فعلاً
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحثقيات لك ١ ب ٧ « السعادة فعل صادر عن فضيلة كاملة »

والجواب ان يقال اذا اعتبرت سعادة الانسان من حيث هي شيء مخلوق حاصل فيه تحتم القول بانها فعل لان سعادة الانسان هي كماله الاقصى . وكال كل شيء على قدر وجوده بالفعل لان القوة من دون الفعل ناقصة فوجب من ثمة ان تكون السعادة قائمة بالفعل الاقصى وواضح ان فعل الفاعل بالمعنى المصدري هو فعله الاقصى ولهذا سماه الفيلسوف فعلاً ثانياً كما في كتاب النفس ٢ م ٢ و٣ لان ذا الصورة يمكن ان يكون فاعلاً بالقوة كما ان العالم ناظر بالقوة ولهذا يقال في سائر الاشياء « كل شيء لاجل فعله » كما في كتاب السماء ٢ م ١٧ .

فن الضرورة اذاً ان تكون سعادة الانسان فعلاً
اذاً اجيب على الاول بان الحياة تُطلق على امرين الاول وجود الحي
وبهذا المعنى ليست السعادة هي الحياة فقد مر في مب ٢ ف ٧٥ ان وجود
الانسان كيف كان ليس نفس سعادته لكن سعادة الله فقط هي نفس وجوده .
والثاني فعل الحي الذي به يخرج مبدأ الحياة الى الفعل ومن هنا يقال حياة
عملية او نظرية او شهوانية وبهذا المعنى يقال ان الحياة الابدية هي الغاية القصوى
كما هو ظاهر من قوله في يو ٣: ١٧ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت
الاله الحقيقي وحدك »

وعلى الثاني بان بولسيوس نظر في تعريف السعادة الى حقيقةها العامة فان
حقيقة السعادة العامة انها خير شامل كامل وقد اشار الى ذلك بقوله انها « حالة
كاملة باجتماع الخيرات كلها » اذ ليس المراد بذلك الا ان السعيد حاصل على
حالة الخير التام . واما ارسطو فقد صرح بماهية السعادة كاشفاً عما به يصير
الانسان الى هذه الحالة وهو فعل ما وتلك قال هو ايضاً في الخلقيات ك ١
ب ٧ « السعادة خير كامل »

وعلى الثالث بان الفعل فعالان كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ احدهما ما يصدر
عن الفاعل الى موضوع خارج كالا حراق والقطع وهذا يستحيل ان يكون سعادة
اذ ليس فعلاً وكلاً للفاعل بل للفعل كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ . والثاني ما
يستقر في نفس الفاعل كالشعور والتفكير والارادة وهذا كمال وفعل للفاعل ويجوز
ان يكون سعادة

وعلى الرابع بانه لما كان المراد بالسعادة كلاً اقصى وكان ما يمكن ان يتبعه
الاشياء الصالحة للسعادة من درجات الكمال مختلفاً باختلافها وجب ان تكون
السعادة مختلفة باختلاف تلك الدرجات الكمية فهي في الله قائمة بذاته لان

وجوده هو نفس فعله انه ليس يتمتع بأخر بل بنفسه واما في الملائكة فهي الكمال
الاقصى الحاصل بفعل يصلهم بالخير الغير المخلوق وهذا الفعل فيهم واحد دائم
واما في الناس باعتبار حال الحياة الحاضرة فهي كمال الاقصى الحاصل بفعل
يصل الانسان بالله وهذا الفعل يستحيل ان يكون دائماً ومتصلاً فيستحيل ان
يكون واحداً لان الفعل يتكرر بالانقطاع ولهذا يستحيل ان يحصل الانسان في
حال هذه العاجلة على سعادة كاملة ومن ثمة لما اثبت الفيلسوف سعادة الانسان
في هذه الحياة في الخلقيات كتاب ١٠ وصفها بالنقصان وقال منتجاً بعد بحث
طويل « انما نقول لم سعداء باعتبار كونهم بشرًا » - الا ان الله وعدنا سعادة
كاملة وذلك حينما نكون « كملائكة الله في السماء » كما في متى ٢٢: ٣٠ وباعتبار
هذه السعادة الكاملة يسقط الاعتراض لان عقل الانسان في حال هذه السعادة
يتصل بالله بفعل واحد متصل دائماً الا انه على قدر ما يفوتنا في هذه الحياة
من وحدة هذا الفعل واتصاله بفوتنا كمال السعادة لكن فيها مع ذلك ضرباً
من السعادة وكلما كان الفعل أكثر وحدة واتصالاً كانت حقيقة السعادة فيه
أكمل ولذلك كان في الحياة العملية التي تشغل بامور كثيرة من حقيقة السعادة
اقل مما في الحياة النظرية التي تشغل بامر واحد وهو ملاحظة الحق على ان
الانسان وان لم يفعل احياناً هذا الفعل بالفعل الا انه لشدة استعداد له يقدر
ان يفعله دائماً واذا كان ايضاً لا ينقطع عنه بالنوم مثلاً او بشاغل آخر طبيعي
الا لاجله يظهر انه في حكم الفعل المتصل

وبذلك يتضح الجواب على الخامس والسادس

الفصل الثالث

في ان السعادة هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بفعل الحس ايضاً

اذ ليس في الانسان فعلٌ اشرف من الفعل الحسي الا الفعل العقلي . والفعل العقلي يتوقف عندنا على الفعل الحسي لامتناع تعقلنا دون الشبح الخيالي كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠ . فالسعادة اذا قائمة بالفعل الحسي ايضاً ٢ وايضاً قال بوليسيوس « السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها » ومن الخيرات ما هو محسوسٌ ندركه بفعل الحس . فيظهر اذن انه لا بد للسعادة من فعل الحس

٣ وايضاً ان السعادة هي الخير الكامل كما اثبتهُ الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٧ فان كان الانسان لا يتكامل بها في جميع اجزائه لم تكن كذلك . وبعض القوى التنفائية لتكامل بالافعال الحية . فاذا لا بد للسعادة من الفعل الحسي

لكن يعارض ذلك ان الحيوانات العجم مشاركة لنا في الفعل الحسي دون السعادة . فاذا ليست السعادة قائمة بالفعل الحسي

والجواب ان يقال ان شيئاً يرجع الى السعادة من ثلاثة اوجه من جهة ماهيتها ومن جهة ما يسبقها ومن جهة ما يلحقها اما من جهة ماهيتها فليس يمكن ان يرجع اليها فعل الحس لان ماهية سعادة الانسان قائمة باتصاله بالخير الغير المخلوق الذي هو الغاية القصوى كما مرّ بيانه في ف ١ والذي يمتنع اتصال الانسان به بفعل الحس ولان سعادة الانسان لا تقوم بالخيرات البدنية التي لا ندرك سواها بفعل الحس كما مرّ في م ب ٢ ف ٥ . واما من جهة ما يسبق السعادة وما يلحقها فيجوز ان ترجع اليها افعال الحس فترجع اليها من جهة الاول في السعادة الناقصة التي يمكن ادراكها في هذه الحياة لان فعل العقل يقتضي قبله فعل الحس وترجع اليها من جهة الثاني في تلك السعادة الكاملة المرجوة في السماء لان سعادة النفس بعد القيامة يفيض منها شيء لا ما على الجسم والحواس الجسمية فتكامل في

افعالها كما قال اوغسطينوس في رسالته الى ديوسقوروس وسياتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على حشر الاجساد. واما الفعل الذي به يتصل العقل الانساني بالله فلا يتوقف حيثئذ على الحر

اذ اوجب على الاول بان قضية ذلك الدليل ان فعل الحس يقتضي سابقاً للسعادة الناقصة التي يمكن ادراكها في هذه الحيوه

وعلى الثاني بان اجتماع الخيرات كلها في السعادة الكاملة كسعادته الملائكة يتم بالاتصال بالمصدر الكلي لجميع الخيرات وليس يقتضي له حصول كل من الخيرات الجزئية. واما في هذه السعادة الناقصة فلا بد من اجتماع تلك الخيرات الكافية لاعظم كمال في فعل هذه الحيوه

وعلى الثالث بان السعادة الكاملة يتكامل فيها الانسان كله الا ان الجزء الادنى يحصل له الكمال من فيض الجزء الاعلى وبكس ذلك السعادة الناقصة الحاصلة في هذه العاجلة فانه ينتقل فيها من كمال الجزء الادنى الى كمال الجزء الاعلى

الفصل الرابع

في انه اذا كانت السعادة فعل الجزء العقلي عن هي فعل العقل او الارادة يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بفعل الارادة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٠ ب ١٠ و ١١ «سعادة الانسان قائمة بالسلام» وعليه قوله في مز ١٤٧ : ٣ «الذي جعل تخومك سلاماً» والسلام يرجع الى الارادة. فاذا سعادة الانسان قائمة بالارادة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم. واخير هو موضوع الارادة فالسعادة اذا قائمة بفعل الارادة

٣ وايضاً ان الغاية القصوى محاذية للحرك الاول كما ان الغاية القصوى للعسكر كله هي النصر وهو غاية القائد الذي يحرك الجميع. والحرك الاول الى الفعل

هو الارادة لانها تحرك سائر القوى كما سيأتي بحثه في مب ٩ ف ١ و ٣٠ فالسعادة اذن ترجع الى الارادة

٤ وايضاً اذا كانت السعادة فعلاً فيجب ان تكون اشرف افعال الانسان . ومجبة الله التي هي فعل الارادة اشرف من معرفته التي هي فعل العقل كما يتضح من قول الرسول في ١ كور ١٣ فيظهر اذن ان السعادة قائمة بفعل الارادة ٥ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٥ « السعيد من احرز كل ما يريد وهو لا يريد شراً » ثم قال بعد ذلك في ب ٦ « ويقرب من السعيد من يريد الخير في كل ما يريده فالخيرات هي التي يصير بها السعيد سعيداً وهو حاصل على شيء منها وهي الارادة النصالحة » فالسعادة اذن قائمة بفعل الارادة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ١٢: ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك » والحياة الابدية هي الغاية القصوى كما مر في ف ٢ فاذا سعادة الانسان قائمة بمعرفة الله التي هي فعل العقل

والجواب ان يقال قد مر في مب ٢ ف ٦ ان السعادة لا بد فيها من امرين احدهما انتها واثاني ما هو بمنزلة عرض ذاتي لها وهو اللذة المقارنة لها فباعبار انتها الذاتية يستحيل ان تكون قائمة بفعل الارادة فواضح مما تقدم في ف ١ ان السعادة هي ادراك الغاية القصوى . وادراك الغاية لا يقوم بفعل الارادة فان الارادة تقصد نحو الغاية المنقودة باشتهاها اياها ونحو الغاية المشهودة بسكونها عندها واستلذاذها بها ولا ينبغي ان اشتها الغاية ليس ادراكاً لها بل حركة اليها واستلذاذ الارادة بها معلول لحصولها وليس الحصول معلولاً للاستلذاذ فلا بد اذن من شيء غير فعل الارادة به تحصل الغاية لدى الارادة وهذا مشاهد في الغايات المحسوسة لانه لو كان المال يُحرز بفعل الارادة لاحرز مبتغيه حالاً

منذ اول ارادته اياه وهو في مبدأ ارادته اياه غير حاصل له وإنما يحرز به بقضه اياه بيده او بفعله ذلك ومتى احرز على هذا النحو يستلزم به ٠ وكذا الحال في الغاية المعقولة فاننا في اول الامر نريد ادراك الغاية المعقولة وانما يتم ادراكها بمصولها لنا بفعل العقل ومتى أدركت على هذا النحو سكنت الارادة عندها واستلذت بها ٠ فاذا ماهية السعادة قائمة بفعل العقل واما اللذة اللاحقة للسعادة فمرجعها الارادة كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٣ « السعادة هي الابتهاج بالحق » اي لان الابتهاج هو تمام السعادة

إذا اجيب على الاول بان السلام لا يرجع الى غاية الانسان القصوى على انه ماهية السعادة بل على انه من سوابقها ولواحقها اما كونه من سوابقها فمن حيث ترتفع به جميع الشواغل والعوائق الخائنة دون الغاية القصوى واما كونه من لواحقها فمن حيث ان الانسان متى ادرك الغاية القصوى اطمان شوقه فاضحى آمناً

وعلى الثاني بان موضوع الارادة الاول ليس فعلها كما ان الموضوع الاول للبصر ليس الابصار بل البصر فاذا من مجرد كون السعادة هي موضوع الارادة الاول يلزم انها ليست فعلها

وعلى الثالث بان العقل يتصور الغاية قبل ان تستهيبها الارادة الا ان الحركة اليها تبدى في الارادة ولهذا كان آخر ما يلحق ادراك الغاية وهو الاستلذاذ او التمتع راجعاً الى الارادة

وعلى الرابع بان المحبة تفضل المعرفة في التحريك لكن المعرفة متقدمة عليها في الادراك اذ « ليس يحب الا ما يعرف » كما قال اوغسطينوس في كتاب اثالوث ١٠ ب ٢١ ولهذا فالغاية المعقولة ندركها أولاً بفعل العقل كما ندرك أولاً الغاية المحسوسة بفعل الحس

وعلى الخامس بان من احرز كل ما يريد انما هو سعيد من حيث قد احرز كل ما يريد وهذا الاحراز يتم له بغير فعل الارادة واما عدم ارادة الشر فيشترط للسعادة كاستعداد لائق بها واما الارادة الصالحة فانما تجعل في عداد الخيرات التي بها يصير السعيد سعيداً من حيث هي توقان اليها وذلك كما يدرج الحركة في جنس منهاها كاندراج الاستمالة في جنس الكيفية

الفصل الخامس

في ان السعادة هل هي فعل العقل النظري او العملي

يُنحط إلى الخامس بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بفعل العقل العملي فان الغاية القصوى لكل من المخلوقات قائمة بالتشبه بالله . والانسان اشبه بالله بالعقل العملي الذي هو علة الاشياء المعقولة منه . بالعقل النظري الذي يستفيد علمه من الاشياء . فاذا سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٢ وايضاً ان سعادة الانسان هي خيره الكامل . والعقل العملي اشد تعلقاً بالخير من العقل النظري الذي يتعلق بالحق ومن ثم يقال لنا اخيار باعتبار كمال العقل العملي لا باعتبار كمال العقل النظري فان هذا انما يقال لنا باعتبار عالمون او عاقلون . فاذا سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٣ وايضاً ان السعادة خير من خيرات الانسان . وأكثر ما يشتغل العقل النظري في ما هو خارج عن الانسان واما العقل العملي فيشتغل في ما هو من الانسان كافعاله وانفعالاته . فاذا سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١٠ « نحن

موجودون بالنظر العقلي الذي هو غاية جميع الافعال وكال الافراح الابدي»
والجواب ان يقال ان السعادة أكثر قياماً بفعل العقل النظري منها بفعل
العقل العملي وتحقيق ذلك من ثلاثة اوجه - اما أولاً فمن انه اذا كانت سعادة
الانسان فعلاً وجب ان تكون اشرف فعل له . واشرف فعل للانسان هو فعل
اشرف قوة له بالنظر الى اشرف موضوع واشرف قوة له العقل الذي اشرف
موضوع له الخير الالهي وهو ليس موضوعاً للعقل العملي بل للعقل النظري .
فالسعادة اذاً قائمة بالاخص بهذا الفعل اي بالنظر في الالهيات ولان كلاً يظهر
انه ما هو الافضل فيه كما في الخلقيات ك ٩ ب ٤ و ٨ وك ١٠ ب ٧ كان هذا
الفعل اخص الافعال بالانسان والذها لديه - واما ثانياً فمن ان النظر العقلي
يُلمَس بالخصوص لنفسه وفعل العقل العملي لا يلمَس لنفسه بل للفعل الخارج
والافعال الخارجة متجهة الى غاية ما فيتضح من ذلك ان الغاية القصوى لا يجوز
ان تكون قائمة بالحياة العملية التي ترجع الى العقل العملي - واما ثالثاً فمن ان
الانسان يشارك في الحياة النظرية الملائمة الا على اي الله والملائكة الذين يصير
بالسعادة شبيهاً بهم واما في ما يرجع الى الحياة العملية فتشارك سائر الحيوانات
الانسان نوعاً من المشاركة ولو على وجه ناقص ولهذا كانت السعادة القصوى
الكاملة المرجوة في الحياة الآجلة قائمة كتبها بالاصالة بالنظر العقلي واما السعادة
الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجلة فقائمة أولاً واصالة بالنظر العقلي وثانياً
بفعل العقل العملي المرتب بالافعال والانفعالات الانسانية كما في الخلقيات ك ١٠
ب ٧ و ٨

اذ اُجيب على الاول بان تلك المشابهة بين العقل العملي والله انما هي في
المناسبة اي لان نسبة العقل العملي الى مدركه كنسبة الله الى مدركه واما
مشابهة العقل النظري لله فهي بالاتصال او حصول الصورة وهذه اعظم جداً

من تلك . ومع ذلك يجوز ان يقال ان الله ليس يدرك مدركه الاصيل الذي هو ذاته بادراك عملي بل بادراك نظري فقط
وعلى الثاني بان خير العقل العملي خارج عنه وخير العقل النظري داخل فيه
وهو ملاحظة الحق واذا كان هذا الخير كاملاً صار الانسان كله به كاملاً وخيراً
وهذا ليس للعقل العملي لكنه يوجه اليه ما يخصه

وعلى الثالث بان محل ذلك الدليل لو كان الانسان نفسه هو الغاية القصوى
فتكون حينئذ سعادته قائمة بتدبير افعاله وانفعالاته وترتيبها . ولكن لما كانت غاية
الانسان القصوى خيراً آخر خارجاً وهو الله وهي لا ندركها الا بفعل العقل النظري
كانت سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل النظري منها بفعل العقل العملي

الفصل السادس

في ان السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية

يُنْطَلِقُ الى السادس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بمطالعة
العلوم النظرية فقد قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « السعادة فعل صادر
عن فضيلة كاملة » وقد عدّ الفضائل النظرية فلم يذكر منها الا ثلاثاً العلم والحكمة
والفهم وهي كلها ترجع الى مطالعة العلوم النظرية . فاذا سعادة الانسان القصوى
قائمة بمطالعة العلوم النظرية

٢ وايضاً يظهر ان سعادة الانسان القصوى ما يتوق اليه الجميع طبعاً لنفسه .
وكذا هي مطالعة العلوم النظرية فقد قيل في الالهيات لك « جميع الناس يتوقون
طبعاً الى العلم » ثم قيل بعد ذلك ان « العلوم النظرية تُلتَمَسُ لانفسها » فالسعادة
اذن قائمة بمطالعة العلوم النظرية

٣ وايضاً ان سعادة الانسان هي كالة الاقصى . وكل شيء يكمل باعتبار
خروجه من القوة الى الفعل . والعقل الانساني يخرج الى الفعل بمطالعة العلوم

النظرية . فيظهر اذن ان سعادة الانسان القصوى قائمة بمطالعة هذه العلوم
لكن يعارض ذلك قوله في ا ٩ : ٢٣ « لا يَفْتَحِرُ الحَكِيمُ بِحِكْمَتِهِ » وكلامه
على حكمة العلوم النظرية . فاذا ليست سعادة الانسان القصوى قائمة بمطالعة
هذه العلوم

والجواب ان يقال ان سعادة الانسان على ضربين كاملة وناقصة كما تقدم في
ف ٢ والمراد بالسعادة الكاملة ما اشتملت على كنه السعادة الحقيقي وبالسعادة
الناقصة ما لا تشتمل على ذلك بل انما تشتمل على شبه جزئي بالسعادة وذلك كما يوجد
فطنة كاملة في الانسان لا دراهمه لئمة ما يفعله وفطنة ناقصة في بعض الحيوانات
لما لها من بعض الترائز الخاصة التي توهم بها الى افعال تشبه افعال الفطنة .
وتحقيق ذلك ان مطالعة العلم النظري لا تعدو قوة مبادئه لاندرج العلم كله
بالقوة في مبادئه . والمبادئ الأولى للعلوم النظرية تُستفاد بالحواس كما يتضح من
كلام الفيلسوف في الالهيات ك ١ فاذا لا يجوز ان تعدو مطالعة العلوم النظرية
ما يؤدى اليه ادراك المحسوسات . وادراك المحسوسات لا يجوز ان تقوم به سعادة
الانسان القصوى التي هي غاية كنهه اذ ليس يستفيد شي من كنهه ما حواسه منه
الا اذا كان الادنى مشاركاً للاعلى في شيء ما ولا يخفى ان صورة الحجر او اي
محسوس آخر هي ادنى من الانسان فلا يستفيد العقل كنهه منها من حيث هي
هي بل من حيث يشترك بها في شيء مماثل لما هو اعلى من العقل الانساني وهو
النور المعقول او نحوه . وكل ما بالغير يرجع الى ما بالذات فلا بد اذن ان يكون
كمال الانسان الاقصى بمعرفة شيء اعلى من العقل الانساني وقد تقدم في ق ١
مب ٨٨ ف ٢ انه يتبع التأدي بالمحسوسات الى معرفة الجواهر المتفارقة التي هي
اعلى من العقل الانساني . فالخلص اذن من ذلك ان سعادة الانسان القصوى
يستحيل قيامها بمطالعة العلوم النظرية الا انه كما ان في الصور المحسوسة شيئاً من

شبه الجواهر العالية كذلك في مطالعة العلوم النظرية شي من شبه السعادة الحقيقية والكاملة

إذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على السعادة الناقصة الممكن ادراكها في هذه العاجلة كما مر في ف ٢

وعلى الثاني بانه ليس يتاق طبعاً الى السعادة الكاملة فقط بل الى شبهها او المشاركة فيها ايضاً باي وجه كان

وعلى الثالث بان عقلنا يخرج بمطالعة العلوم النظرية الى الفعل من وجه ما لا الى الفعل الاخير والكامل

الفصل السابع

في ان السعادة هل هي قائمة بمعرفة الجواهر المتفارقة اي الملائكة يُنحط الى السابع بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان قائمة بمعرفة الجواهر المتفارقة اي الملائكة فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « لا فائدة في شهود اعياد الناس من دون شهود اعياد الملائكة » يعني بذلك السعادة الاخرية . وشهود اعياد الملائكة انما يتم لنا بمشاهدتهم العقلية . فيظهر اذن ان سعادة الانسان القصوى قائمة بمشاهدة الملائكة بالعقل

٢ وايضاً ان الكمال الاقصى لكل شيء قائم باتصاله بمبدئه ولهذا يقال ان الدائرة شكل كامل لاتحاد اولها وآخرها . ومبدأ المعرفة الانسانية من الملائكة الذين بهم تستير الناس كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية بء . فاذا اكمل العقل الانساني قائم بمشاهدة الملائكة بالعقل

٣ وايضاً كل طبيعة فانها تكمل اتصالها بطبيعة اعلى كما ان غاية كمال الجسم ان يتصل بالطبيعة الروحانية . والملائكة اعلى طبعاً من العقل الانساني . فاذا غاية كمال العقل الانساني ان يتصل بالملائكة بروء يتم العقلية

لكن يعارض ذلك قوله في ار ٢،٤:٩ «بهذا فليفتخر المفتخر بانه يفهم ويعرفني»
 فاذا انما يقوم مجد الانسان الاقصى او سعادته القصوى بمعرفة الله
 والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان سعادة الانسان الكاملة لا تقوم
 بما هو كمال العقل بالمشاركة بل بما هو كمال له بالذات ولا يخفى ان شيئاً انما تكمل به
 قوة ما على قدر ما ترجع اليه حقيقة موضوعها الخاص وموضوع العقل الخاص
 هو الحق فاذا اكل ما هو حق بالمشاركة لا يصير العقل بمعرفته كاملاً بالكمال
 الاقصى وكما ان حكم الاشياء في الوجود والحقيقة واحد بعينه على ما في الالهيات
 ك ٢م ٤ فكل ما كان موجوداً بالمشاركة فهو حق بالمشاركة والملائكة موجودون
 بالمشاركة لان وجود الله وحده هو عين ذاته كما مر بيانه في ١ ق ١ مب ٣ ف ٤
 ومب ١ ٥ ١ فيلزم اذن ان الله وحده حق بالذات وان السعادة الكاملة قائمة
 برويته العقلية على ان ذلك لا ينفي ان روية الملائكة يقوم بها ضرب من السعادة
 الناقصة اعلى ايضاً مما يقوم بمطالعة العلوم النظرية
 اذا اوجب على الاول باننا لن نشهد اعياد الملائكة برويتهم فقط بل بروية
 الله ايضاً

وعلى الثاني بان القول بقيام سعادة الانسان بروية الملائكة انما ينهض عند
 الذين جعلوا النفوس البشرية مخلوقة من الملائكة لاتصال الانسان حينئذ
 بمبدئه . لكن قد مر في ١ ق ١ مب ٩٠ ف ٣ ان هذا القول باطل . فاذا انما غاية كمال
 العقل الانساني باتصاله بالله الذي هو مبدأ وجود النفس وانارتها والملاك انما ينير
 على انه خادم كما مر في ١ ق ١ مب ١١١ ف ١ فهو بخدمته يسعف الانسان في
 ادراك السعادة لكنه ليس موضوع سعادته

وعلى الثالث بان اتصال الطبيعة السافلة بالطبيعة العالية يحدث على نحوين
 احدهما باعتبار درجة القوة المشاركة وعلى هذا النحو تكون غاية كمال الانسان بان

يرى الله كما يراه الملائكة والثاني على حد اتصال القوة بموضوعها وعلى هذا النحو تكون غاية كمال كل قوة بأن تُتصل بما توجد فيه حقيقة موضوعها على وجه التمام

الفصل الثامن

في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بروية الذات الالهية

يُنخطف الى الثامن بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان ليست قائمة بروية الذات الالهية فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ « يتصل الانسان بالله على انه مجهول منه بالكلية باعلى مراتب العقل » وما يرى بذاته فليس مجهولاً بالكلية . فاذا غاية كمال العقل اي السعادة ليست قائمة بروية الله بذاته

٢ وايضاً ان كمال الطبيعة العليا على . والكمال الخاص بعقل الله اب يرى ذاته . فاذا ليس يبلغ متى كمال العقل الانساني هذه الدرجة بل يقف دونها

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوحنا ٣: ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله لاننا سنعينه كما هو »

والجواب ان يقال ليس يمكن قيام السعادة القصوى والكاملة البرؤية الذات الالهية ولا بد لبيان ذلك من اعتبار امرين الاول ان الانسان لا تحصل له السعادة الكاملة ما دام يشتهي شيئاً ويطلبه . والثاني ان كمال كل قوة يُعتبر بحسب حقيقة موضوعها وموضوع العقل هو ما هو اي ماهية الشيء كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦ فكمال العقل اذن على قدر ادراكه ماهية الشيء فان ادرك عقل ماهية معلول ولم يستطع ان يدرك بها ماهية العلة اي ان يعلم ان العلة ما هي لا يقال

ان ذلك العقل قد ادرك العلة مطلقاً وان استطاع ان يدرك بالعلول انية العلة
ولذلك متى عرف الانسان العلول وعلم ان له علة بقي متشوقاً طبعاً الى ان يعلم
ايضاً ماهية العلة وهذا التشوق يبعث على العجب ويدعو الى البحث كما في
الالهيات ب ٢ كما لو عرف عارف كسوف الشمس فاعتبر انه صادر عن علة
فانه لجمله ماهية تلك العلة يعجب منها فيأخذ في البحث عنها ولا يزال يبحث حتى
يتوصل الى ادراك ماهية تلك العلة . فاذا اذا ادرك العقل الانساني ماهية
معلول مخلوق ولم يدرك من الله الا انيته فقط لم يتصل كاله بالعلة الاولى مطلقاً
بل لا يزال فيه شوق طبيعي الى البحث عن العلة فلا يكون سعيداً بسعادة كاملة
فلا بد اذن للسعادة الكاملة من اتصال العقل بماهية العلة الاولى وهكذا يحصل
له الكمال بالاتصال بالله على انه موضوعه الذي به وحده تقوم سعادة الانسان
كما مر في الفصل الآنف وف ١

إذا اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على معرفة الذين لا يزالون في
الطريق متوجحين نحو السعادة

وعلى الثاني بان الغاية تطلق على امرين كما تقدم في ف ١ الاول نفس الشيء
المستشهى وبهذا المعنى تكون غاية الطبيعة العالية والساقطة بل جميع الاشياء واحدة
بعينها كما مر في مب ١ ف ٨ والثاني ادراك ذلك الشيء وبهذا المعنى تختلف
غاية الطبيعة العالية والساقطة باختلاف نسبتها الى ذلك الشيء فسعادة الله
المحيط عقله بذاته اعلى من سعادة الانسان او الملاك الذي يرى ذات الله ولا
يحيط بها



المبحث الرابع

في مقتضيات السعادة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في مقتضيات السعادة والبحث سيف ذلك يدور على ثمانية مسائل —
١ في ان السعادة هل تقتضي اللذة — ٢ اي من اللذة والرؤية ادخل في حقيقة السعادة —
٣ هل تقتضي الاحاطة — ٤ هل تقتضي استقامة الارادة — ٥ في ان سعادة الانسان هل
تقتضي البدن — ٦ هل تقتضي كمال البدن — ٧ هل تقتضي خيرات خارجة — ٨ هل
تقتضي مجتمع الاصدقاء

الفصل الاول

في ان السعادة هل تقتضي اللذة

يُحْتَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة لا تقتضي اللذة فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٨ ان « الرؤية هي كل ثواب الايمان »
وجزاء الفضيلة او ثوابها هو السعادة كما ينفع من كلام الفيلسوف في الخلقيات
ك ١١ ب ٩ فالسعادة اذن لا تقتضي الا الرؤية فقط
٢ وايضاً ان السعادة خير كافي بنفسه غاية الكفاية كما قال الفيلسوف في
الخلقيات ك ١ ب ٧ وما افتقر الى آخر فليس كافياً تمام الكفاية وقد مر
في مب ٣ ف ٨ ان ماهية السعادة قائمة برؤية الله . فيظهر اذن ان السعادة
لا تقتضي اللذة

٣ وايضاً ان فعل السعادة يجب ان لا يعوق عنه شيء كما في الخلقيات ك ١٠
ب ٧ واللذة عائقة عن فعل السعادة « لانها تفسد اعتبار الفطنة » كما سيف
الخلقيات ك ٦ ب ٥ فالسعادة اذن لا تقتضي اللذة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٢ « السعادة هي الابتهاج بالحق »

والجواب ان يقال يقتضي شي لا شيئاً على اربعة انحاء اولاً على انه توطئة او تمهيد له كما يقتضي التهذيب للعلم وثانياً على انه مكمل له كما تقتضي النفس لحياة الجسد وثالثاً على انه معاون خارج له كما يقتضي الاصدقاء لعمل شيء ورابعاً على انه مصاحب له كقولنا ان الحرارة تقتضي للنار وعلى هذا النحو تقتضي اللذة للسعادة لان اللذة تحصل عن سكون الشهوة في الخير الحاصل ولما لم تكن السعادة سوى ادراك الخير الاعظم امتنع وجودها دون مصاحبة اللذة لها

اذ اوجب على الاول بانه بمحصول الثاب على ثوابه تسكن ارادته وبهذا تقوم اللذة . فاللذة اذن داخلة في حقيقة الائمة
وعلى الثاني بان اللذة تحصل برؤية الله فاذا من يرى الله فلا يمكن ان يفترق الى اللذة

وعلى الثالث بان اللذة المصاحبة فعل العقل ليست عاتقة منه بل معززة له كما في الحقائق ك ١٠ ب ٤ لان ما نفعه بلذة فانتفع به باكثر ترويه وثبات واما اللذة الاجنبية عن الفعل فقد تكون عاتقة عنه تارة بالذهول لان ما نلتذ به نكون اشد انشغالا فيه وما دنا منشغلين في امر انشغالا شديداً فلا بد ان يذهل باننا عن غيره وتارة بسبب المضادة كما ان لذة الحس المضادة للعقل امع لاعتبار الفطنة منها لاعتبار العقل النظري

الفصل الثاني

هل الروية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان اللذة ادخل في حقيقة السعادة من

الرؤية لان اللذة هي كمال الفعل كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٤ . والكمال افضل من التكميل . فاللذة اذن افضل من الرؤية التي هي فعل العقل
٢ وايضاً ما لاجله يُشتهى شيء فهو افضل من ذلك الشيء . والافعال انما تستهوى لما فيها من اللذة ولهذا علقت الطبيعة اللذة على الافعال الضرورية لحفظ الشخص والنوع لئلا يتركها الحيوانات . فاللذة اذن افضل في السعادة من الرؤية التي هي فعل العقل

٣ وايضاً ان الرؤية بازاء الايمان . واللذة او التمتع بازاء المحبة . والمحبة اعظم من الايمان كما قال الرسول في ١ كور ١٣ . فاللذة اذن او التمتع افضل من الرؤية

لكن يعارض ذلك ان العلة افضل من المعلول . والرؤية هي علة اللذة . فالرؤية اذن افضل من اللذة

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة عرضها الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ولم يحملها الا ان من امعن نظر اعتباره وجد بالضرورة ان الرؤية التي هي فعل العقل افضل من اللذة فان اللذة قائمة بسكون الارادة عند شيء ما وهي لا تسكن عند شيء الا بسبب خيريته وعلى هذا فاذا سكنت عند فعل كان سكونها صادراً عن خيرية ذلك الفعل وهي لا تطلب الخير لاجل السكون والا لكان فعلها هو الغاية وهذا منافٍ لما تقدم في م ب ١ ف ١ بل انما تطلب السكون في الفعل لان الفعل هو خيرها ومن ذلك يتضح ان الفعل الذي تسكن عنده الارادة خيرٌ اولى من سكون الارادة عنده

اذاً اجيب على الاول بان الفيلسوف قال هناك « اللذة تكمل الفعل كما يكمل الجمال الشبيهة » التي هو من لواحقها . فاللذة اذن كمالٌ مصاحب للرؤية لا كمالٌ مكمّل لها في نوعها

وعلى الثاني بان الحس لا يدرك حقيقة الخير الكلية بل انما يدرك خيراً جزئياً وهو الخير اللذيذ ولهذا فالشهوة الحسية التي في الحيوانات انما تطلب الافعال لاجل اللذة واما العقل فانه يدرك مطلق حقيقة الخير الذي تترتب اللذة على حصوله فهو اذا يقصد الخير قبل اللذة ولهذا جعل العقل الالهي صانع الطبيعة اللذات لاجل الافعال . وليس يجب ان يحكم على شيء بالاطلاق بحسب ترتيب الشهوة الحسية بل بحسب ترتيب الشهوة العقلية

وعلى الثالث بان المحبة لا تلتزم الخير المحبوب لاجل اللذة بل التذاذها بمحصله لاحق له فليست اذن اللذة بازائها على انها هي اللذة غاية لها بل انما بازائها كذلك الرؤية التي بها تُنال الغاية اولاً

الفضل الثالث

في ان السعادة هل تقتضي الاحاطة

يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان السعادة لا تقتضي الاحاطة فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى بولنبا في رؤية الله « ان ادراك الله بالعقل سعادة عظيمة واما الاحاطة به فمستحيلة » فالسعادة اذن تحصل بدون الاحاطة ٢ وايضاً ان السعادة هي كمال الانسان في جزئه العقلي الذي ليس فيه من القوى الا العقل والارادة كما مر في ق ١ م ب ٢٩ . والعقل يستوفي كماله برؤية الله والارادة بالاستلذاذ به . فلا حاجة اذن الى امر ثالث هو الاحاطة

٣ وايضاً ان السعادة تقوم بالفعل والافعال تعين من موضوعاتها وليس من الموضوعات العامة الا اثنان الحق والخير فالحق هو موضوع الرؤية والخير هو موضوع المحبة . فلا حاجة اذن الى امر ثالث هو الاحاطة لكن يعارض ذلك قول الرسول في ا كور ٩ : ٢٤ « فسايقوا انتم حتى تحيطوا »

وغرض السباق الروحاني هو السعادة ومن ثمة قال ايضاً في ٢ تيمو ٤ : ٧
« جاهدت الجهاد الجميل واتممت شوطي وحفظت ايمالي وانما يبقى اكليل
العدل المحفوظ لي » فالسعادة اذن تقتضي الاحاطة

والجواب ان يقال لما كانت السعادة قائمة بادراك الغاية القصوى وجب
اعتبار ما تقتضيه السعادة من نسبة الانسان الى الغاية وللانسان نسبة الى
الغاية المعقولة من جهة العقل ومن جهة الارادة اما من جهة العقل فمن حيث
ان العقل يعرف الغاية معرفةً سابقةً ناقصةً واما من جهة الارادة فالاولاً بالمحبة
التي هي اول حركة في الارادة نحو شيء ما وثانياً بنسبة المحب الخارجية الى
المحبوب وهي على ثلاثة انحاء فقد يكون المحبوب حاضراً عند المحب وحينئذٍ
لا يُلتَمَس وقد لا يكون حاضراً ويستحيل احرازه وحينئذٍ ايضاً لا يُلتَمَس وقد
يمكن احرازه لكنه فوق قدرة المُحرِز بمعنى انه لا يمكن الحصول عليه حالاً
وهذه هي نسبة الراجي الى المرجو وعنها يصدر التماس الغاية . وفي السعادة
ما يحاذي هذه الثلاثة فان المعرفة الكاملة بالغاية تحاذي المعرفة الناقصة
وحضور هذه الغاية يحاذي نسبة الرجاء واما اللذة الحاصلة عند حضور
الغاية فلاحقة للمحبة كما مر في ف ١ فلا بد اذن من اجتماع هذه الثلاثة
في السعادة وهي الرؤية التي هي المعرفة الكاملة بالغاية المعقولة والاحاطة
المراد بها حضور الغاية واللذة او التمتع المراد به سكون المحب عند المحبوب
اذ اُجيب على الاول بان الاحاطة تطلق على امرين احدهما تضمن المحاط
به ودخوله في المحيط وهذا المعنى كل ما يحيط به المتناهي متناهٍ وعليه لا يمكن
لعقل مخلوق ان يحيط بالله والثاني امساك شيء يكون حاضراً عند المحيط كما
ان من ادرك واحداً يقال انه احاط به متى امسكه وهذا المعنى تقتضي
السعادة الاحاطة

وعلى الثاني بانه كما يرجع الرجاء والمحبة الى الارادة لان ما يجب شيئاً وما يتوجه اليه عند عدم حصوله واحدٌ بعينه كذلك يرجع اليها الاحاطة واللذة ايضاً لان ما يحصل على شيء وما يسكن عند ذلك الشيء واحدٌ بعينه وعلى الثالث بان الاحاطة ليست فعلاً مغايراً للرؤية بل نسبة الى الغاية الحاصلة ومن ثم كان موضوع الاحاطة ايضاً هو الرؤية او الشيء المرئي الحاضر

الفصل الرابع

في ان السعادة عن تقتضي استقامة الارادة

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة لا تقتضي استقامة الارادة لان السعادة قائمة بفعل العقل كما مر في مب ٣ ف ٤. والفعل العقلي الكامل لا يقتضي استقامة الارادة التي بها يقال للناس ازكيا فقد قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ٤ « لا أثبت قولي في الصلوة : ايها الاله الذي شئت ان لا يعرف الحق الا الازكيا : لجواز ان يرد ذلك بان كثيراً من غير الازكيا ايضاً يعرفون اشياء كثيرة حنة » فالسعادة اذن لا تقتضي استقامة الارادة

٢ وايضاً ان المتقدم لا يتوقف على المتأخر . وفعل العقل متقدم على فعل الارادة . فاذا لا يتوقف السعادة التي هي فعل عقلي كامل على استقامة الارادة

٣ وايضاً ما يقصد به غاية ما تبطل الحاجة اليه عند حصول الغاية كما تبطل الحاجة الى السفينة متى بلغ الى المرفأ . وغاية استقامة الارادة التي تتم بالنضج هي السعادة . فاذا متى أدركت السعادة بطلت الحاجة الى استقامة الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٥ : ٨ « طوبى للانقياء القلوب فانهم يعاينون الله » وفي عبر ١٢ : ١٤ « اقتفوا السلام مع الجميع والقدامة التي بدونها لا يعاين الرب احد »

والجواب ان يقال ان السعادة تقتضي استقامة الارادة قبلها ومعها اما قبلها فلأن الارادة تستقيم بتوجهها كما ينبغي الى الغاية القصوى ونسبة الغاية الى ما يتوجه اليها كنسبة الصورة الى الهيولى فكما لا يمكن ان تقبل الهيولى الصورة الا اذا كانت مستعدة لها الاستعداد الواجب كذلك ليس يدرك شي لا غايته الا اذا توجه اليها التوجه الواجب ومن ثم لا يستطيع احد ان يبلغ السعادة ما لم يكن ذا ارادة مستقيمة . واما معها فلان السعادة القصوى قائمة بروية الذات الالهية التي هي ذات الخيرية بعينها كما مر في مب ٣ ف ٨ وعلى هذا فكل ما تحبه ارادة من يرى ذات الله فمن الضرورة ان تحبه بالنسبة الى الله كما ان كل ما تحبه ارادة من لا يرى ذات الله فمن الضرورة ان تحبه باعتبار حقيقة الخير الكلية التي يعرفها وبهذا تقوم استقامة الارادة فواضح اذن ان السعادة يستحيل مفارقتها الارادة المستقيمة

اذا اوجب على الاول بان كلام اوغسطينوس على معرفة الحق وليس هذا نفس ماهية الخيرية

وعلى الثاني بان كل فعل من افعال الارادة فانه يصدر عن فعل من افعال العقل الا ان بعض افعال الارادة متقدم على بعض افعال العقل لان الارادة تقصد نحو فعل العقل الغائي الذي هو السعادة ولذلك تقتضي السعادة قبلها ميل الارادة المستقيم كما ان اصابة الرمي تقتضي قبلها حركة السهم المستقيمة

وعلى الثالث بانه ليس يطل كل ما يقصده غاية عند حصول الغاية بل

انما يبطل حينئذ ما كان من طبعه ناقصاً كالحركة وعليه تبطل الحاجة الى آلات الحركة بغد الوصول الى الغاية واما القصد الواجب نحو الغاية فلا يزال ضرورياً

الفصل الخامس

في ان سعادة الانسان هل تقتضي البدن

يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان السعادة تقتضي البدن لان كمال الفضيلة والنعمة يستلزم قبله كمال الطبيعة . والسعادة هي كمال الفضيلة والنعمة وليس للنفس دون البدن كمال الطبيعة لانها جزء طبيعي للطبيعة الانسانية وكل جزء مفارق لكله فهو ناقص . فيمتنع اذن ان تكون النفس سعيدة دون البدن

٢ وايضاً ان السعادة فعلٌ كاملٌ كما مر في مب ٣ ف ٢ والفعل الكامل يتبع الوجود الكامل اذ ليس يفعل شيء الا باعتبار كونه موجوداً بالفعل وليس للنفس وجودٌ كاملٌ عند مفارقتها البدن كما ليس ذلك للجزء المفارق الكل . فيظهر اذن ان النفس لا يمكن ان تكون سعيدة دون البدن

٣ وايضاً ان السعادة هي كمال الانسان . والنفس المفارقة البدن ليست انساناً . فالسعادة اذن ممتعة في النفس دون البدن

٤ وايضاً ان الفعل القائمة به السعادة لا يمنع منه مانعٌ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ . وفعل النفس المتفارقة يمنع منه مانعٌ لان « فيها شوقاً طبيعياً الى تدبير البدن يعوقها على نحو ما عر ان تتقدم بكل عزميتها الى تلك السماء العليا » كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ وقد عني بالسماء العليا رؤية الذات الالهية . فيمتنع اذن ان تكون النفس سعيدة دون البدن

٥ وايضاً ان السعادة خيرٌ كافي تسكن عنده الشهوة . وهذا غير لائق بالنفس
المفارقة لانها لا تزال تائقة الى الاتصال بالبدن كما قال اوغسطينوس في الموضع
المتقدم ذكره . فاذا ليست النفس المفارقة البدن سعيدة
٦ وايضاً ان الانسان في حال السعادة مساوٍ للملائكة . والنفس المفارقة
البدن لا تساوي الملائكة كما قال اوغسطينوس في الموضع المذكور . فهي اذن
ليست سعيدة

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٤ : ١٣ « طوبى للاموات الذين يموتون
في الرب »

والجواب ان يقال ان السعادة ضربان ناقصة وهي التي تحصل في هذه الحياة
وكمالها وهي القائمة برؤية الله وواضح ان سعادة هذه الحياة تقتضي البدن
بالضرورة لانها فعل العقل النظري او انعملي ويمتنع وجود فعل عقلي في هذه
الحياة دون الشج الخيالي الذي يحصل في آلة جسمية كما مرّ ق ٨٤ ف ٢
وعلى هذا فالسعادة الممكن حصولها في هذه الحياة تنوقف من وجه ما على البدن
واما السعادة الكاملة القائمة برؤية الله فذهب بعض الى انه يمتنع حصولها للنفس
المفارقة البدن وان نفوس القديسين المفارقة الابدان لا تحصل على هذه السعادة
الى يوم الحشر اذ تعود الى ابدانها وهذا بين البطلان من النقل والعقل اما من
النقل فلقول الرسول في ٢ كور ٥ : ٦ « مادنا مستوطنين في الجسد فنحن متغربون
عن الرب » وقد كشف عن وجه هذا التغرب بقوله بعد ذلك « لانا نسلك
بالايمان لا بالعيان » ومن ذلك يتضح انه ما دام الانسان سالكاً بالايمان لا بالعيان
خالياً من رؤية الذات الالهية فليس مقيماً بحضرة الله واما نفوس القديسين
المفارقة الابدان فانها مقيمة بحضرة الله وعليه قوله بعد ذلك « نجترى » ونرتضي
ان تغرب عن الجسد ونستوطن عند الرب » ومن ذلك يتضح ان نفوس

التديسين المفارقة الابدان سالكة بالعيان وحاصلة على رؤية ذات الله القائمة
به السعادة الحقيقية - واما من العقل فلان العقل لا يقتصر في فعله الى البدن
الا من جهة الاشباح الخيالية التي يرى فيها الحقيقة المعقولة كما اسلفنا في ق ١
مب ٨٤ ف ٢ ولا يخفى ان الذات الالهية تسخير رؤيتها بالاشباح الخيالية
كما مرّياته في ق ١ مب ١٢ ف ٢ فاذا لما كانت سعادة الانسان الكاملة قائمة
برؤية الذات الالهية لم تكن متوقفة على البدن فيجوز اذن ان تكون النفس
سعيدة دون البدن. لكن يجب ان يعلم ان شيئاً يرجع الى كمال شيء على نحوين
اولاً لقيام ماهيته كما تقتضي النفس لكمال الانسان وثانياً لحسن حاله كما يرجع
جمال البدن او سرعة الخاطر الى كمال الانسان فالبدن وان لم يرجع الى كمال
السعادة الانسانية بالمعنى الاول لكنه يرجع اليه بالمعنى الثاني لانه لما كان فعل
الشيء يتوقف على طبيعته فكما كانت النفس اكمل في طبيعتها كان فعلها الخاص
القائمة به سعادتها اكمل ومن ثمة لما بحث اوغسطينوس في شرح تلك ك ١٢
ب ٣٥ « في ما اذا كانت ارواح الاموات المفارقة الابدان تحصل على
تلك السعادة العظمى » اجاب انها « لا تستطيع ان ترى الجوهر الغير المتغير كما يراه
الملائكة التديسون اما لان فيها شوقاً طبعياً الى تدبير البدن او لسبب
آخر اخفى »

اذ اُجيب على الاول بان السعادة هي كمال النفس من جهة العقل الذي به
تفوق آلات البدن لامن جهة كونها صورة طبيعية للبدن ومن ثمة يبقى ذلك الكمال
الطبيعي الذي باعتبارها تستحق السعادة وان لم يبق ذلك الكمال الطبيعي الذي باعتبارها
هي صورة البدن

وعلى الثاني بان نسبة النفس الى الوجود ليست كنسبة سائر الاجزاء لان وجود
الكل ليس وجود جزء له فاذا فسد الكل فاما ان يعدم الجزء بالكلية كما تنعدم

اجزاء الحيوان بفساده او انه اذا بقيت اجزؤه كان لها وجود آخر بالفعل كما ان الجزء الخط وجوداً غير وجود الخط كله. واما النفس الانسانية فيبقى لها بعد فساد البدن نفس وجود المركب لان للصورة والمادة وجوداً واحداً بعينه وهذا هو نفس وجود المركب وقد مر في ق. ١ مب ٢٥ فح ٢ ان النفس مستقلة بوجودها فلها اذن بعد مفارقة البدن وجود كامل وهكذا يجوز ان يكون لها فعل كامل وان لم يكن لها طبيعة كاملة

وعلى الثالث بان السعادة هي كمال الانسان من جهة العقل فما بقي العقل يجوز ان تحصل له السعادة كما ان اسنان الزنجي التي باعتبارها يقال له ايضاً يجوز ان تبقى يضاء بعد انتزاعها

وعلى الرابع بان شيئاً يمنع من آخر على نحو ان اي اما المضادة بينهما كما يمنع البرد فعل الحرارة ومنع الفعل على هذا النحو مناف للسعادة او لنقص ما اي لعدم حصول المنوع على كل ما يطلب لكانه من كل وجه ومنع الفعل على هذا النحو لا يناقض السعادة بل يناقض كمالها من كل وجه وبهذا المعنى يقال ان مفارقة النفس للبدن تعوقها عن ان تميل بكل قوتها الى رؤية الذات الالهية فهي تتوق الى ان تتمتع بالله بحيث ينبعث هذا التمتع ايضاً الى البدن بالفيض بحسب الطاقة ولذلك فما دامت متمتعة بالله دون البدن يسكن شوقها فيه لكن لا تزال تبني توصل البدن الى مشاركتها في ذلك

وعلى الخامس بان شهوة النفس المفارقة تسكن بالكلية من جهة الشيء المشتبه لحصولها على ما يفي بشهوتها لكنها لا تسكن بالكلية من جهة المشتبه لانها لا تجرز ذلك الخير من جميع الوجوه التي تروم احرازه بها ولذلك فتنى عادت الى البدن تزداد السعادة بالامتداد لا بالاشتداد

وعلى السادس بان التفاوت المستفاد من قول اوغسطينوس هناك «ان ارواح

الاموات لا ترى الله كما يراه الملائكة « ليس المراد به تفاوتاً في الكمال لان بعض نفوس السعداء تسموا لان ايضاً الى اعلى مراتب الملائكة فتري الله باجلى ما يراه الملائكة الادنون بل المراد به تفاوت في المناسبة لان الملائكة الادنين ايضاً حاصلون على كل ما يجب ان يحصلوا عليه من كمال السعادة بخلاف نفوس القديسين المفارقة

الفصل السادس

في ان السعادة هل تقتضي شيئاً من كالات البدن
يُنْخَطِى الى السادس بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان الكاملة لا تقتضي شيئاً من كالات البدن لان كمال البدن خيرٌ جسماني وقد مر في مب ٢ ان السعادة ليست قائمة بالخيرات الجسمانية . فاذا لا تقتضي سعادة الانسان شيئاً من احوال البدن الكمالية

٢ وايضاً ان سعادة الانسان قائمة بروية الذات الالهية كما مر في مب ٣ ف ٨ . والبدن لا دخل له في هذا الفعل كما تقدم في الفصل الآنف . فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً من احوال البدن
٣ وايضاً كلما كان العقل أكثر تحيداً عن البدن كان تعقله أكمل . والسعادة قائمة باكمل افعال العقل فيجب اذن ان تكون النفس مجردة عن البدن من كل وجه . فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً من الاحوال البدنية بوجه

لكن يعارض ذلك ان ثواب الفضيلة هو السعادة وعليه قوله في يو ١٣ : ١٧ « فطوبى لكم اذا علمتم به » وقد وعد القديسون الاثابة لا بروية الله واللذة فقط بل بحسن حال البدن ايضاً في اش ٦٦ : ١٤ « تنظرون قُتُرَ قلوبكم وتزهى عظامكم كالعشب » فالسعادة اذن تقتضي حسن حال البدن

والجواب ان يقال اذا اردنا الكلام على سعادة الانسان الممكن حصولها في هذه الحياة فواضح انه لا بد لها من حسن حال البدن لقيامها بفعل الفضيلة الكاملة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٧ ولا يخفى ان مرض البدن قد يعوق الانسان عن كل فعل من افعال الفضيلة . واما اذا اردنا الكلام على السعادة الكاملة فذهب بعض الى ان السعادة لا تقتضي حالاً من احوال البدن بل تقتضي بالاحرى مفارقة النفس للبدن بالكلية ومن ثم اورد اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٢٦ قول فرفوريوس « لا بد لسعادة النفس من مفارقتها كل جسم » الا ان هذا باطل لانه لما كان اتصال النفس بالبدن طبيعياً لهما لم يجوز ان ينفي استكمالها كمالها الطبيعي فالحق اذن ان السعادة الكاملة من كل وجه تقتضي كمال حال البدن سابقاً ولاحقاً اما سابقاً فلما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ من انه « اذا كان البدن على حال يتعسر ويستقل معها تديوه على انه لحم فاسد يثقل النفس كان عائقاً للعقل عن رؤية السماء العظمى » ثم تخلص من ذلك الى ان قال « فمتى لم يبق هذا البدن حيوانياً بل صار روحانياً فانه يساوي الملائكة وما كان فيه من الثقل يستحيل الى مجده » . واما لاحقاً فلان سعادة النفس تفيض على البدن فيحصل هو ايضاً على كماله وعلى هذا قول اوغسطينوس في رسا ٦٦ الى ديوسقوروس « ان الله جعل للنفس من قوة الطبع ما تفيض به من سعادتها المتناهية في الكمال على الطبيعة السافلة قوة عدم الفساد

اذ اوجب على الاول بان السعادة لا تقوم بالخير الجسماني على انه موضوعها الا انه يجوز ان يزيد في زخرفها او كمالها

وعلى الثاني بان البدن وان لم يكن له فائدة في الفعل العقلي الذي به ترى ذات الله الا انه يمكن ان يمنع منه ولذلك يقتضي كماله لئلا يمنع من ارتفاع العقل

وعلى الثالث بان كمال فعل العقل يقتضي التجرد عن هذا البدن الفاسد المثلث
النفس لاعن البدن الروحاني الذي سيكون خاصاً للروح بالكلية وسياتي الكلام
على ذلك في القسم الثالث من كتابنا هذا

الفصل السابع

في ان السعادة هل تقتضي خيرات خارجية

يُنطى الى السابع بان يقال : يظهر ان السعادة تقتضي خيرات خارجية
ايضاً لان ما يوعد به القديسون ثواباً لهم يرجع الى السعادة وقد وعد القديسون
خيرات خارجية كالمطعم والمشرب والغنى والمُلْك ففي لوقا ٢٢ : ٣٠ « لنا كلوا
وتشربوا على مائدتي في ملكوتي » وفي متى ٦ : ٢٠ « اكلوا اكم كوزاً في السماء »
وفيه ٢٥ : ٣٤ « تعالوا يا مباركي ابي رثوا الملك » فالسعادة اذن تقتضي
خيرات خارجية

٢ وايضاً ان السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها كما قال بريسوس .
وبعض خيرات الانسان خارجة ولو كانت حقيرة كما قال اوغسطينوس في
كتاب الاختيار ٢ ب ١٩ . فالسعادة اذن تقتضيها ايضاً
٣ وايضاً قال الرب في متى ٥ : ١٢ « ان اجركم عظيم في السماوات » وكون
شيء في السماء يدل على انه في مكان فالسعادة اذن تقتضي على الاقل مكاناً
خارجاً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٢ : ٢٤ « ماذا لي في السماء وماذا ابنتيت منك
على الارض » فكانه يقول لا ابنتي شيئاً سوى ما في قوله بعد ذلك « حسن لي
الاتصال بالله » فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً خارجاً عن الله
والجواب ان يقال ان السعادة الناقصة الممكنة في هذه العاجلة تقتضي الخيرات
الخارجة لاعلى انها جزء من ماهية السعادة بل على انها آلات خادمة لها من

حيث هي قائمة بفعل الفضيلة كما في الخلقيات كـ ١ ب ٧ لان الانسان يفتقر في هذه الدنيا الى ما يحتاج اليه البدن في فعل الفضيلة النظرية وفعل الفضيلة العملية ايضاً وهذه الفضيلة تقتضي ايضاً اموراً اخرى كثيرة لمزاولة افعالها . واما السعادة الكاملة القائمة برؤية الله فلا تقتضي هذه الخيرات بدو وجه من الوجوه . وتحقيق ذلك ان جميع هذه الخيرات الخارجة تُقتضى اما لقوام البدن الحيواني واما لبعض افعال نزاولها بالبدن الحيواني ملائمة للحياة الانسانية . وتلك السعادة الكاملة القائمة برؤية الله ستكون اما في النفس المنفارقة البدن او في النفس المتصلة بالبدن لكن ليس بالبدن الحيواني بل بالبدن الروحاني فهي اذن لا تقتضي اصلاً هذه الخيرات الخارجة المخصوصة بالحياة الحيوانية . ولما كانت السعادة النظرية في هذه الحياة اقرب الى تلك السعادة الكاملة من السعادة العملية لكونها اشبه منها بالله كما يتضح مما تقدم في مـ ٣ ف ٥ كانت لذلك اقل حاجة الى هذه الخيرات البدنية كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٨

اذاً اجيب على الاول بان جميع تلك المواعيد الجسمية الواردة في الكتاب المقدس يجب حملها على المعنى المجازي لان من عادة الكتاب المقدس ايراد الروحانيات في صورة الجسديات « لنرتقي مما نعلمه الى تشويق ما نجهله » كما قال غريغوريوس في خط ١١ على الانجيل كما يراد بالمطعم والمشرب لذة السعادة وبالغنى استغناء الانسان بالله عما سواه وبالمملك رفعة الانسان الى درجة اتصاله بالله

وعلى الثاني بان هذه الخيرات الخادمة للحياة الحيوانية لا تلائم الحياة الروحانية القائمة بها السعادة الكاملة . ومع ذلك فستجتمع في تلك السعادة جميع الخيرات لان كل ما في هذه من الخير سيحصل عليه في مصدر الخيرات الاعظم وعلى الثالث بانه ليس المراد ان اجر القديسين في السماوات الجسمية بل

المراد بالسموات سمو الخيرات الروحانية كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٥٠ ومع ذلك فوجود القديسين في مكان جسي اي في سماه عليين ليس لكونه ضرورياً للسعادة بل لما فيه من الملازمة وزيادة البهاء.

الفصل الثامن

في ان السعادة هل تقتضي مجتمع الاصدقاء

يُغطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الاصدقاء ليسوا ضروريين للسعادة فان السعادة المستقبلية كثيراً ما يعبر عنها في الكتاب بالمجد والمجد قائم باتصال خير الانسان بعلم الكثيرين . فالسعادة اذن تقتضي مجتمع الاصدقاء.

٢ وايضاً قال بولسيوس في سينيكا رسا ٦ « ليس يلزم اخراز خير دون مجتمع » والسعادة تقتضي اللذة . فهي اذن تقتضي مجتمع الاصدقاء.

٣ وايضاً ان المحبة تكمل في السعادة . والمحبة تشمل محبة الله والقريب . فيظهر اذن ان السعادة تقتضي مجتمع الاصدقاء.

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٧ « أُوتيت كل خير معها » اي مع الحكمة الالهية القائمة بالتأمل في الله . فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً آخر

والجواب ان يقال اذا اريد الكلام على سعادة الحياة الحاضرة . فالسعيد يفتقر

الى الاصدقاء كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٩ و ١١ لكن للارتفاع

بهم لاستغنائه بنفسه ولا للذة لحصول اللذة الكاملة له في فعل الفضيلة بل

لفعل الخير اي لكي يحسن اليهم او لكي يلتذ عندما يراهم يحسنون الى الغير او لكي

يساعده على الاحسان . فان الانسان يحتاج في الاحسان الى عضد الاصدقاء

في افعال الحياة العملية وفي افعال الحياة النظرية . واما اذا اريد الكلام على

السعادة الكاملة التي ستكون في الوطن فليس مجتمع الاصدقاء ضرورياً للسعادة

لحصول الانسان في الله على تمام كماله لكنه مفيد لحسن حالها وعليه قول

اوغسطينوس في شرح تلك ٨ ب ٢٥ » ان سعادة الخليقة الروحانية ليس يستعان عليها الا من داخل بالابدية والحق ومحبة الخالق واما من خارج فاذا جازان يفيد فيها شيء فربما كان ذلك امراً واحداً فقط وهو ان يرى السعادة بعضهم بعضاً ويتعجبوا باجتماعهم

اذا اجيب على الاول بان المجد الذي هو ذاتي للسعادة هو ما يحصل عليه الانسان عند الله لا عند الانسان

وعلى الثاني بان قول بولسيوس محمول على الخير الذي لا يستغنى به تمام الاستغناء وهذا لا محل له هنا لاستثناء الانسان بالله عن كل خير آخر

وعلى الثالث بان كمال المحبة انما هو ذاتي للسعادة من جهة محبة الله لا من جهة محبة القريب فلو لم يكن الأنفس واحدة متمتع بالله لكانت سعيدة وان لم يكن ثم قريب فتعجب على ان محبة القريب على فرض وجوده لازمة عن محبة الله الكاملة فتكون نسبة الصداقة الى السعادة الكاملة اشبه بنسبة المصاحب

المبحث الخامس

في ادراك السعادة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ادراك السعادة والبحث في ذلك يدور على ثمانية مسائل - ١ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة - ٢ هل يجوز تفاوت الناس في درجات السعادة - ٣ هل يجوز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة - ٤ هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها - ٥ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة بقوة طبعه - ٦ هل يدرك الانسان السعادة بفعل خليفة اعلى - ٧ في ان قيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي شيئاً من افعال الانسان - ٨ هل يتوق كل انسان الى السعادة

الفصل الأول

هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة

يُحْتَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لا يقدر ان يدرك السعادة

لأنه كما أن الطبيعة النطقية أعلى من الطبيعة الحسية كذلك الطبيعة العقلية أعلى من النطقية كما يتضح من قول ديونيسيوس في مواضع كثيرة من كتاب الاسماء الالهية. والعجاوات ذات الطبيعة الحسية فقط لا تقدر أن تدرك غاية الطبيعة النطقية. فكذا الإنسان ذو الطبيعة النطقية لا يقدر أن يدرك غاية الطبيعة العقلية التي هي السعادة

٢ وايضاً أن السعادة الحقيقية قائمة برؤية الله التي هي حقيقة صرفة. ومن طبع الإنسان أن يرى الحقيقة في الماديات ومن ثم فهو يعقل الصور المعقولة في الاشباح الخيالية كما في كتاب النفس ٣ م ٣٩ فهو اذن لا يقدر أن يدرك السعادة

٣ وايضاً أن السعادة قائمة بأدراك الخير الأعلى. وليس يقدر أحد أن يدرك الأعلى ما لم يجاوز الاوساط. وإذا كانت الطبيعة الملكية واسطة بين الله والطبيعة الانسانية ويتعذر على الإنسان مجاوزتها يظهر أنه لا يقدر على ادراك السعادة لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٣ : ١٢ « طوبى للرجل الذي تؤدبه يارب » والجواب أن يقال أن المراد بالسعادة ادراك الخير الكامل فإذا كل من يقدر على ادراك الخير الكامل يقدر على ادراك السعادة. وكون الإنسان قادراً على ادراك الخير الكامل يظهر من أنه يقوى بعقله على تعقل الخير الكلي والكامل وبارادته على اشتهاؤه فهو اذن يقدر على ادراك السعادة. ويظهر ذلك ايضاً من أن الإنسان يقدر على رؤية الذات الالهية كما مر في ١ م ١٢ ف ا وقد اسلفنا أن سعادة الإنسان الكاملة قائمة بهذه الرؤية

إذاً اجيب على الاول بأن مجاوزة الطبيعة النطقية للحسية ليست كجاوزة الطبيعة العقلية للنطقية فالطبيعة النطقية تجاوز الحسية في موضوع الادراك لان الحسن لا يقدر بوجه من الوجوه أن يدرك الكلي الذي يقدر النطق أن يدركه

والطبيعة العقلية تجاوز النطقية في طريقة ادراك الحق المعقول لان الطبيعة العقلية تدرك الحق بالبداهة والطبيعة النطقية تدركه بالنظر والبحث كما يتضح مما مر في ق ١ م ب ٧٩ ف ٨ ولذا كان ما يتعقله العقل يدركه النطق بنوع من الحركة وعلى هذا فالطبيعة النطقية تقوى على ادراك السعادة التي هي كمال الطبيعة العقلية لكن لا كما يدركها الملائكة فان الملائكة ادركوها حالاً بعد ابتداء حالتهم والناس انما يدركونها بالتدريج الزماني . واما الطبيعة الحسية فلا تستطيع الى هذه الغاية سبيلاً بوجه من الوجوه

وعلى الثاني بان من طبع الانسان في هذه العاجلة ان يدرك الحق المعقول بالصور الخيالية لكن له بعد هذه العاجلة طريقة أخرى طبيعية في التعقل كما مر في ق ١ م ب ٨٤ ف ٢ وم ب ٨٩ ف ١

وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يجاوز الملائكة في رتبة الطبيعة اي ان يكون اعلى طبعاً منهم لكنه يستطيع ان يجاوزهم بفعل العقل متى عقل ان فوق الملائكة شيئاً يجعل الناس سعداء ومتى ادركه الانسان ادراكاً كاملاً صار سعيداً بسعادة كاملة

الفصل الثاني

هل يجوز ان تتفاوت الناس في درجات السعادة

يُختل إلى الثاني بان يقال : يظهر انه يمتنع تفاوت الناس في درجات السعادة فان السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ١ م ب ٩ وجميع اعمال الفضائل يترتب عليها ثواب متساو في متى ٢٠ : ١٠ ان جميع الذين عملوا في الكرم « اخذوا كل واحد ديناراً » لانهم اُثبوا على السواء بالحياة الخالدة كما قال غريغوريوس في خط ١٩ على الانجيل . فاذا لن يتفاوت الناس في درجات السعادة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم . ويتمتع وجود شيء اعظم من الاعظم .
فاذا يتمتع وجود سعادة اعظم من سعادة بعض الناس

٣ وايضاً ان السعادة يسكن عندها شوق الانسان من حيث هي الخير الكامل
والكافي . وما دام الانسان قادراً على تحصيل خير فائت لا يسكن شوقه وان
لم يكن ثمَّ خير فائت يمكن تحصيله امتنع ان يكون شيء آخر خيراً اعظم . فاذا
اما لا يكون الانسان سعيداً او يتمتع وجود سعادة أخرى اعظم من سعادته

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤: ٢ « ان في بيت ابي منازل كثيرة » قال
اوغسطينوس في مقا ٦٧ على يوحنا يراد بكثرة المنازل اختلاف مقامات الاستحقاق
في الحياة الخالدة » والمقام الذي يُثابُّ به في الحياة الخالدة هو السعادة بعينها
فالسعادة اذن درجات مختلفة وليس للجميع سعادة متساوية

والجواب بان يقال قد مرَّ في م ب ١ ف ٨ وم ب ٢ ف ٧ ان حقيقة السعادة
تضمن امرين الغاية القصوى التي هي الخير الاعظم وبيل هذا الخير او التمتع به
فباعتبار الخير الذي هو موضوع السعادة وعلتها يتبع التفاوت في درجات السعادة
لان الخير الاعظم القائمة سعادة الناس بالتمتع به واحد وهو الله . واما باعتبار
بيل هذا الخير او التمتع به فيحوز تفاوت الناس في السعادة لانه كلما كثر الانسان
اكثر تمتعاً بهذا الخير كان اعظم سعادة وانما يعرض لبعض الناس ان يكون اتم
تمتعاً بالله من بعض من طريق كونه افضل استعداداً او تأهباً للتمتع به وبهذا
الاعتبار يحوز تفاوت الناس في السعادة

اذ اوجب على الاول بان وحدة الدينار تدل على وحدة السعادة من جهة الموضوع
لكن اختلاف المنازل يدل على اختلاف السعادة بحسب اختلاف درجات التمتع
وعلى الثاني بانه انما يقال ان السعادة هي الخير الاعظم من حيث هي احراز
كامل للخير الاعظم اي تمتع كامل به

وعلى الثالث بأنه ليس يفوت سعيداً خيراً فيشتهيه لأحرازه الخير الغير المتناهي الذي هو خير كل خير كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٧ بل انما يتفاوت الناس في السعادة من جهة اشتراكهم في ذلك الخير . وزيادة خيرات أخر لا تزيد في السعادة ومن ثم قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٣ ب ٤ « من يعرفك واياها (اي المخلوقات) فليس هو بها اسعد بل انما هو سعيد بك وحدك »

الفصل الثالث

هل يجوز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن الحصول على السعادة في هذه الحياة فني مز ١١٨ : ١ « طوبى للازكياء في الطريق للسائرين في شريعة الرب » . وهذا انما يحدث في هذه الحياة . فاذاً يجوز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة

٢ وايضاً ان المشاركة الناقصة في الخير الاعظم لا ترفع حقيقة السعادة والالم يكن في السعادة تفاوت . والناس يستطيعون في هذه الحياة ان يشتركوا في الخير الاعظم بعرفة الله ومحبه ولو على وجه ناقص . فيجوز اذن ان يكون الانسان سعيداً في هذه الحياة

٣ وايضاً ما يجمع عليه الكل يستحيل ان يكون كاذباً بالكلية لان ما كان في الاكثر يظهر انه طبيعي والطبيعة لا تتخلف اثارها بالكلية . والاكثر يعمدون السعادة في هذه الحياة كما يتضح من قوله في مز ١٤٣ : ١٥ « قالوا طوبى للشعب الذي له هذه » اي خيرات الحياة الحاضرة . فيجوز اذن ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١٤ : ١ « الانسان مولود المرأة قليل الايام كثير الشقاء » والسعادة لا تتجمع الشقاء . فيستحيل اذن ان يكون الانسان

سعيداً في هذه الحياة

والجواب ان يقال يجوز ان يحصل في هذه الحياة على شيء من المشاركة في السعادة لكن لا على السعادة الكاملة والحقيقية ويمكن اعتبار ذلك من وجهين اما اولاً فمن حقيقة السعادة بالاجمال لان السعادة من حيث هي الخير الكامل والكافي تنفي كل شرٍ وتقلل كل شوق وانتفاء كل شر في هذه الحياة مستحيلٌ لخصوعها لشرور كثيرة يتعذر اجتنابها كالجيل من جهة العقل والهوى الفاسد من جهة الشهوة والآلام الكثيرة من جهة البدن كما تتبع ذلك اوغسطينوس بتدقيق في مدينة الله ك ١٩ ب ٥ و ٨ وما بينها. وكذا لا يمكن ان يتلى الشوق الى الخير في هذه الحياة فان الانسان يتشوق طبعاً الى بقاء ما يحوزه من الخير. وخيرات هذه العاجلة زائلة لزوال نفس الحياة التي نشأتها طبعاً ونريد بقاء ما ابداً لان الانسان يهرب طبعاً من الموت. فاذا استحيل الحصول على السعادة في هذه الحياة. واما ثانياً فلما تقوم به السعادة على وجه الخصوص وهو رؤية الذات الالهية التي تعذر على الانسان في هذه الحياة كما مرّ يانه في ق ١ مب ١٢ ف ٢. ومن ذلك يتضح انه لا يمكن لاحد ان يدرك السعادة الحقيقية والكاملة في هذه الحياة

اذاً اجيب على الاول بان بعضاً يقال لهم سعداء في هذه الحياة اما لرجائهم ادراك السعادة في الحياة المستقبلية كقولهم في رو ٨ : ٢٤ « بالرجاء خلصنا » او لما لهم من بعض المشاركة في السعادة باعتبار تمتعهم على نحو ما بالخير الاعظم وعلى الثاني بان نقصان المشاركة في السعادة يجوز ان يكون من جهتين اولاً من جهة موضوع السعادة بعدم رؤيته بذاته وهذا النقصان يرفع حقيقة السعادة الحقيقية وانياً من جهة المشارك بادراكه موضوع السعادة وهو الله في ذاته ادراكاً ناقصاً بالنسبة الى كيفية تمتع الله بنفسه وهذا النقصان لا يرفع حقيقة

السعادة الحقيقية لان السعادة فعلٌ كما مرَّ في مب ٣ ف ٢ فتعتبر حقيقتها الحقيقية من الموضوع الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية لا من الفاعل وعلى الثالث بان الناس انما يعتبرون ان في هذه الحياة نوعاً من السعادة لشبه ما بالسعادة الحقيقية وهكذا لا يخطئون بالكلية في اعتبارهم هذا.

الفصل الرابع

هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن فقد السعادة لانها كمالٌ وكل كمال فانما يحصل في التكميل بحسب حاله . والانسان متغيرٌ في طبيعته فيظهر اذن انه يشترك في السعادة على نحوٍ متغيرٍ وهكذا يظهر انه يمكن ان يفقد السعادة ٢ وايضاً ان السعادة قائمة بفعل العقل الخاضع للارادة . والارادة تتعلق بالتقابلات . فيجوز اذن في ما يظهر عدولها عن الفعل القائمة به سعادة الانسان وهكذا يفقد الانسان السعادة

٣ وايضاً ان المتبقي بماضي المبدأ . وسعادة الانسان لها مبدأ اذ لم يكن الانسان سعيداً دائماً . فيظهر اذن ان لها متبقي

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٥ : ٤٦ عن الابرار « يذهبون الى الحياة الابدية » وقد مرَّ في ف ٢ ان الحياة الابدية هي سعادة القديسين . وما كان ابدياً فليس يُفقد . فيستحيل اذن فقد السعادة

والجواب ان يقال اذا اريد الكلام على السعادة الناقصة الممكن ادراكها في هذه العاجلة فهذه يجوز فقدتها وهذا ظاهرٌ في السعادة النظرية التي تُفقد اما بالانسان كما اذا فسد العلم بمرض ما او ببعض الشواغل التي تشغل الانسان بالكلية عن النظر العقلي . وهو ظاهرٌ ايضاً في السعادة العملية فان ارادة الانسان

يمكن تغييرها بحيث تعدل عن الفضيلة القائمة السعادة أصالةً بفعلها وإذا بقيت الفضيلة سالمةً فالتقلبات الخارجة يجوز أن تشوش هذه السعادة من حيث تمنع كثيراً من أفعال الفضائل لكن لا يجوز أن تنقصها بالكلية إذ لا يزال فعل الفضيلة باقياً مادام الإنسان يحسن احتمال هذه المضادات وإذا كان يجوز فقد سعادة هذه الحياة وذلك منافع حقيقة السعادة في ما يظهر قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ١٠ «ان بعضاً يكونون سعداء في هذه الحياة لا مطلقاً بل باعتبار كونهم بشراً» أي ذوي طبيعة معروضة للتغير - أما إذا كان الكلام على السعادة الكاملة المتوقعة بعد هذه الحياة فيجب أن يعلم أن أوريجانوس قد شاع بعض الأفلاطونيين في ضلالهم فصار إلى أن الإنسان يجوز أن يشقى بعد السعادة القصوى إلا أن هذا بين البطلان من وجهين أما أولاً فمن اعتبار حقيقة السعادة بالأجمال فإن السعادة لكونها الخير الكامل والكافي يجب أن يسكن عندها شوق الإنسان وتفي كل شر. والإنسان يتشوق طبعاً إلى أن يحفظ الخير الذي أحرزه وأن يأمن فقده. والآن تولاه الغم بالضرورة من خوف فقده أو من ألم يتقن فقده فلا بد إذن للسعادة الحقيقية أن يعتقد الإنسان يقيناً أنه لن يفقد الخير الذي أحرزه فإن كان اعتقاده هذا صادقاً يلزم أنه لن يفقد السعادة أصلاً وإن كان كاذباً فبمجرّد كذب اعتقاده شر لأن الكذب شر للعقل كما أن الصدق خير له على ما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ وإذا كان فيه شر فلن يكون سعيداً حقيقةً. وأما ثانياً فمن اعتبار حقيقة السعادة بوجه الخصوص فقد أوضحنا في م ب ٣ ف ٨ أن سعادة الإنسان الكاملة قائمة برؤية الذات الإلهية ومن يرى الذات الإلهية فيستحيل أن يرغب عن رؤيتها لأن كل خير يحزره الإنسان ويغيب في تركه فهو إما غير كافٍ ولتَمَسَّ بدلاً منه خيراً آخر أكنى أو يصاحبه مكروه يحمل صاحبه على سآته. ورؤية الذات الإلهية تملأ النفس من جميع الخيرات إذ تورد ما ينبوع كل خيرية. وعليه قوله في مز

١٦ : ١٥ « ماشع حين يتجلى مجدك » وفي حك ١١ : ٢ « أوتيت كل صنف من الخير معها » أي مع رؤية الحكمة بالعقل وهي أيضاً لا يصاحبها مكروه فقد قيل عن رؤية الحكمة بالعقل في حك ١٦ : ٨ « ليس في معاشرتها مرارة ولا في الحياة معها غمة » فيتضح إذن من ذلك أن السعيد لا يقدر بارادته على ترك السعادة . وهو أيضاً لا يقدر أن يفقدها بانتزاع الله أياها لأن انتزاعها قصاص والله الحاكم العدل لا يمكن أن يقضي بهذا الانتزاع إلا للذنب ومن يرى ذات الله يتمتع عليه اقتراف الذنب لأن رؤية الذات الإلهية تستلزم بالضرورة استقامة الإرادة كما مر بيانه في مب ٤ ف ٤ وكذا أيضاً لا يمكن أن ينتزعها منه فاعل آخر لأن العقل المتصل بالله متعال على سائر الأشياء وليس في قدرة فاعل أخراب يفصله عنه . فيستحيل إذن أن ينتقل الإنسان بتعاقب الأزمنة من السعادة إلى الشقاوة وبالعكس لأن تعاقب الأزمنة لا يمكن أن يرد إلا على ما يخضع للزمان والحركة

إذاً اجيب على الأول بأن السعادة كمال متناه في التمام يفصم السعيد من كل نقص . ولذلك تحصل لصاحبها على وجه ثابت وذلك بفعل القدرة الإلهية التي ترفع الإنسان إلى المشاركة في الأبدية المجاوزة كل تغير وعلى الثاني بأن الإرادة إنما تتعلق بالمتقابلات في ما يتجه إلى النغاية . وأما النغاية القصوى فإنها تنوجه إليها بالضرورة الطبيعية وهذا ظاهر من أن الإنسان لا يقدر أن لا يريد أن يكون سعيداً

وعلى الثالث بأن للسعادة مبدأ بسبب حالة المشاركة وليس لها منتهى بسبب حالة الخير القائمة بالسعادة بالمشاركة فيه فإذا سبب مبدئها غير ومبب عدم منتهائها غير

الفصل الخامس

في ان الانسان هل يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

يُختلّ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الانسان يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه لان الطبيعة لا تحرم امراً ضرورياً. وليس شيء ضرورياً للانسان مثل ما به يدرك الغاية القصوى. فالطبيعة البشرية اذن لا تحرم ذلك فالانسان اذن يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

٢ وايضاً بما ان الانسان اثرف من المخلوقات الغير الناطقة يظهر انه اكثي منها لحاجته. والمخلوقات الغير الناطقة تقدر ان تدرك غاياتها بقوة طباعها. فأولى اذن ان يقدر الانسان على ادراك السعادة بقوة طبعه

٣ وايضاً ان السعادة فعلٌ كاملٌ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ب٧ والذي يتدبّر الشيء فهو يكمله فاذا لما كان الفعل ناقص الذي هو بمنزلة مبدأ في افعال الانسان خاضعاً لقدرة الانسان الطبيعية التي هو جاربٌ افعالها يظهر انه يقدر بقوته الطبيعية ان يبلغ الفعل الكامل الذي هو السعادة

لكن يعارض ذلك ان المبدأ الطبيعي لافعال الانسان هو العقل والارادة. والسعادة القصوى المعدة للقديسين هي فوق عقل الانسان وارادته فقد قال الرسول في ١ كور ٢ : ٩ «لم تر عينٌ ولم تسمع اذنٌ ولم يخطر على قلب بشرٍ ما اعدّه الله للذين يحبونه» فالانسان اذن يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

والجواب ان يقال ان السعادة الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجلة يقدر الانسان ان يدركها بقوة طبعه كما يقدر بقوة طبعه على تحصيل الفضيلة القائمة هذه السعادة بفعلها وسيأتي الكلام على ذلك في مب ٦٣. واما سعادة الانسان الكاملة فقائمة بروية الذات الالهية كما مر في مب ٣ ف٨. وروية الله بذاته هي فوق طبيعة الانسان بل فوق طبيعة كل مخلوق ايضاً كما مر بيانه في ق ١ مب ١٢ ف

٤ لان ادراك المخلوقات الطبيعي انما هو بحسب حال جوهرها قال في كتاب
العلل قض ٨ ان العقل « يدرك ما فوقه وما دونه بحسب حال جوهره » وكل
ادراك بحسب حال الجوهر المخلوق قاصر عن رؤية الذات الالهية المجاوزة كل
جوهر مخلوق مجاوزة غير متناهية فاذا لا الانسان ولا غيره من المخلوقات يقدر
ان يدرك السعادة القصوى بقوة طبعه

اذ اوجب على الاول بان الطبيعة كما لم تحرم الانسان ضرورياً بعدم
جهلها له سلاحاً وكساء كما لسائر الحيوانات اذ قد جعلت له العقل واليد
الذين يقدر بهما على تحصيل ذلك كذلك لم تحرمه ضرورياً بعدم تركيبها
فيه مبدأ يقدر به على ادراك السعادة لان ذلك مستحيل فهي قد جعلت
له الاختيار الذي يقدر به ان يتوجه الى الله القائمة به سعادته لان ما
نستطيعه بواسطة الاصدقاء نستطيعه على نحو ما بانفسنا » كما قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ٣ ب ٣

وعلى الثاني بان الطبيعة القادرة على ادراك الخير الكامل ولو احتاجت في ادراكه
الى مساعدة خارجية اشرف من الطبيعة التي لا تقوى على ادراكه بل انما تدرك
خيراً ناقصاً وان لم تقتصر في ادراكه الى مساعدة خارجية كما قال الفيلسوف في
كتاب السماء ٢ م ٦٠ و ٦٦ وما بينهما كما ان من كان مستعداً للصحة وقادراً على
ادراك الصحة الكاملة بمساعدة الدواء افضل ممن لا يقدر الا على ادراك صحة ناقصة
دون مساعدة الدواء ولهذا كانت الخليفة الناطقة القادرة على ادراك خير السعادة
الكامل بالامداد الالهي اكمل من الخليفة الغير الناطقة التي لا قيل لها بهذا الخير
لكننا تدرك بقوة طبعها خيراً ناقصاً

وعلى الثالث بانه متى كان الناقص والكامل من نوع واحد جاز صدورهما
عن قوة واحدة واما اذا كانا من نوعين مختلفين فليس ذلك ضرورياً اذ ليس كل

ما يقدر ان يؤثّر استعداد المادة يقدر ان يؤثّر لي الكمال الاقصى . والفعل الناقص
الخاضع لقدرة الانسان الطبيعية مغاير في النوع لذلك الفعل الكامل الذي
هو سعادة الانسان لان الفعل يستمد حقيقته النوعية من الموضوع . فالاعتراض
اذن غير ناهض .

الفصل السادس

في ان الانسان هل يدرك السعادة بفعل خليفة اعلى
يُخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان يجوز ان يصير سعيداً بفعل
خليفة اعلى اي بفعل الملاك فان في الكائنات نسبتين احدهما نسبة اجزاء الكون
بعضها الى بعض . والاخرى نسبة الكون كله الى الخير الذي هو خارج عنه
والنسبة الثانية غاية للأولى كما في الالهيات ك ١٢ م ٥٢ كما ان نسبة المسكر
كله الى القائد غاية لنسبة اجزاء المسكر بعضها الى بعض . ونسبة اجزاء الكون
بعضها الى بعض . تعتبر بحسب فعل المخلوقات العالية في المخلوقات السافلة كما
مر في ق ١ م ٢١ ف ١ والسعادة قائمة بنسبة الانسان الى الخير الخارج
عن الكون وهو الله . فاذاً انما يصير الانسان سعيداً بفعل خليفة اعلى فيه اي
بفعل الملاك

٢ وايضاً ما كان على حاله بالقوة فيجوز اخراجه الى الفعل بما هو على تلك الحال
بالفعل كما ان الحار بالقوة يصير حاراً بالفعل بما هو حار بالفعل . والانسان سعيد
بالقوة . فيجوز اذن ان يصير سعيداً بالفعل بالملاك الذي هو سعيد بالفعل
٣ وايضاً ان السعادة قائمة بفعل العقل كما مر في م ٣ ف ٤ . والملاك قادر
على اثارة عقل الانسان كما تقدم في ق ١ م ١١١ ف ١ . فهو اذن قادر ان
يجعل الانسان سعيداً .

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣ : ١٢ « الرب يؤتي النعمة والمجد »

والجواب ان يقال لما كانت كل خليفة خاضعة لشرائع الطبيعة من حيث هي ذات قدرة محدودة وفعل محدود كان ما يفوق الطبيعة المخلوقة متعذراً على قدرة شيء من المخلوقات ولذا اذا وجب حدوث شيء فوق الطبيعة حدث عن الله مباشرة كيمث الميت وابراء الائمة ونحوها . وقد اسلفنا في الفصل الآنف ان السعادة خير فائق الطبيعة المخلوقة فيستحيل اذن ايلؤها بفعل شيء من المخلوقات وانما يصير الانسان سعيداً بفعل الله وحده هذا اذا كان كلامنا على السعادة الكاملة . واما السعادة الناقصة فحكمها حكم الفضيلة القائمة بفعلها

اذا اجيب على الاول بانه كثيراً ما يعرض في القوى الفعلية المترتبة ان الايصال الى الغاية القصوى يكون الى القوة العالية والقوى السافلة تساعد على ادراك تلك الغاية القصوى بالتهيئة كما ان استعمال السفينة الذي هو غاية السفينة انما هو الى الملاحة التي هي اعلى من السفانة فكذا الانسان في ترتيب الكون يُساعد من الملائكة على ادراك الغاية القصوى من جهة بعض السوابق التي يتهيأ بها لادراكها . واما الغاية القصوى فانما يدركها بفعل الفاعل الأول الذي هو الله

وعلى الثاني بانه متى وُجدت صورة بالفعل في شيء وجوداً كاملاً وطبيعياً جاز ان تكون مبدأ للتأثير في آخر كما يسخن الحار بالحرارة لكن اذا وجدت في شيء وجوداً ناقصاً وغير طبيعي لم يميز ان تكون مبدأ لاشراك غيرها في نفسها كما ان اشتداد اللون في الخدقة لا يستطيع تأثير البياض في آخر . والاشياء المستنيرة او المتسخنة لا يستطيع كلها ان تير وتسخن غيرها والا لتسلسلت الانارة والتسخين الى غير النهاية . ونور المجد الذي به يرى الله موجود في الله على وجه كامل وطبيعي وفي كل من المخلوقات على نحو ناقص وتشبيهي او بالمشاركة . فاذا لا تقدر خليفة سعيدة ان تشرك غيرها في سعادتها

وعلى الثالث بان الملاك السعيد انما ينير عقل الانسان او الملاك الادنى ايضاً من جهة بعض حقائق الاعمال الالهية لا من جهة رؤية الذات الالهية كما مر في ق ١ م ١٠٦ ف ١ لان هذه الرؤية يستتير فيها الجميع من الله مباشرة

الفصل السابع

في أن نيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي اعمالاً صالحة

يُغَطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان نيل الانسان السعادة من الله لا يقتضي اعمالاً صالحة من قبله لان الله لكونه فاعلاً ذا قدرة غير متناهية لا يقتضي في فعله مادة سابقة او استعداداً سابقاً في المادة بل يقدر ان يصدر الكل دفعة واحدة . واعمال الانسان لا تقتضيها سعاده على انها علة مؤثرة لما كما مر في الفصل الآنف بل على انها استعدادات لها فقط . فاذا الله الذي لا يقتضي في فعله استعدادات سابقة يولي السعادة دون اعمال سابقة

٢ وايضاً كما ان الله هو صانع السعادة مباشرة كذلك قد ابدع الطبيعة مباشرة وهو في اول ابداع الطبيعة اصدر المخلوقات دون سابق استعداد او فعل من جهة الخليفة فهو قد ابدع كلاً منها دفعة واحدة كمالاً في نوعه . فيظهر اذن انه يولي الانسان السعادة دون اعمال سابقة

٣ وايضاً قال الرسول في روم ٤ « طوبى للانسان الذي يحسب له الله برّاً بدون اعمال » فاذا نيل الانسان السعادة لا يقتضي اعمالاً

لكن يعارض ذلك قوله في يوحنا ١٣ : ١٢ « اذا عرفتم هذا فالطوبى لكم اذا عملتم به » فاذا انما ندرك السعادة بالعمل

والجواب ان يقال لا بد للسعادة من استقامة الارادة كما مر في م ٤ ف ٤ لان استقامة الارادة انما هي توجيهها الواجب نحو الغاية القصوى وهي ضرورية لا ادراك الغاية القصوى ضرورة ما يجب من استعداد الهيولي لقبول الصورة الا ان

هذا لا يستدل منه على وجوب كون سعادة الانسان مسبوقة بشيء من اعماله
ففي قدرة الله ان يجعل الارادة مستقيمة الميل نحو الغاية ومدركة لها معاً كما قد
يحيي المادة ويفيض عليها الصورة معاً لكن ترتب الحكمة الالهية يقتضي عدم
حدوث ذلك ففي كتاب السماء ٢م ٦٢ وما يليه ان « الاشياء التي من شأنها ان
تجصل على الخير الكامل بعضها يحصل عليه بدون حركة وبعضها بحركة واحدة
وبعضها بحركات متكررة والحصول عليه بدون حركة انما هو شأن من يحصل عليه
بالطبع » والحصول على السعادة بالطبع انما هو شأن الله وحده فاذا من شأنه وحده
ان لا يتحرك الى السعادة بفعل سابق ولما كانت السعادة فوق كل طبيعة مخلوقة
لم يكن لخلقة نحضة ان تدركها بدون حركة فعل تتوجه بها اليها الا ان الملاك
لكونه اعلى طبعاً من الانسان قضت الحكمة الالهية ان يدركها بحركة فعل ثوابي
واحدة كما مرّ بيانه في ق ١ مب ٦٢ ف ٥ واما الناس فيدركونها بحركات متكررة
من الافعال يقال لها استحقاقات الثواب وعلى هذا فالسعادة هي ثواب افعال
القضية كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ١ ب ٩ و ١٠
اذا اجيب على الاول بان فعل الانسان لا يقتضي لادراك السعادة بسبب
قصور القدرة الالهية المؤثرة السعادة بل رعاية لنظام الكائنات
وعلى الثاني بان الله اصدر المخلوقات الأولى كاملة دفعة واحدة بدون سابقة
استعداد او عمل آخر من قبل الخلية لانه ابدع الافراد الأول من الانواع
بحيث تنتشرها الطبيعة في اخلافها وكذا ايضاً لما كان المسيح الذي هو الله وانسان
هو مصدر السعادة الى الآخرين كقول الرسول في عبر ٢ : ١٠ « الذي اورد الى المجد
ابناء كثيرين » حصلت نفسه على السعادة حال تصوّره في الحثي دون فعل
ثوابي سابق وهذا قد انفرد به وحده لان الاطفال المعمدين وان لم يكن
لهم استحقاقات خاصة تفاض عليهم استحقاقات المسيح لانهم صاروا بالعمودية

اعضاء للمسيح

وعلى الثالث بان كلام الرسول على سعادة الرجاء التي تُدرك بالثمة المبررة وهي لا تؤتي لأعمال سابقة اذ ليست متضمنة حقيقة متعَي الحركة كالسعادة بل هي مبدأ الحركة التي بها يُتوجه نحو السعادة

الفصل الثامن

هل يتوق كل انسان الى السعادة

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان ليس جميع الناس يتوقون الى السعادة اذ ليس احدٌ يقدر ان يتوق الى ما يحمله لان الخير المدرك هو موضوع الشهوة كما في كتاب النفس م ٢٩ و ٣٤ وكثيرون يجهلون ماهية السعادة بدليل ان بعضاً جعلوا السعادة في لذات البدن وآخرون في فضائل النفس وغيرهم في غير ذلك كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ فاذا ليس يتوق الجميع الى السعادة

٢ وايضاً ان ماهية السعادة قائمة برؤية الذات الالهية كما مر في م ب ٣ ف ٨ وبعض الناس يرون ان رؤية الانسان للذات الالهية مستحيلة فلا يتوقون اليها فاذا ليس جميع الناس يتوقون الى السعادة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٥ « السعيد من احرز كل ما يريد وهو لا يريد شراً » وليست ارادة الجميع كذلك فمن الناس من يريد بعض الشرور ويريد مع ذلك ان يريدوها فاذا ليس الجميع يريدون السعادة لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٣ « لو قال المثل انتم كلكم تريدون ان تكونوا سعداء ولا تريدون ان تكونوا اشقياء لقال ما استثبته كل في ارادته » فاذا كل انسان يريد ان يكون سعيداً والجواب ان يقال يجوز اعتبار السعادة على نحوين اولاً من جهة حقيقتها

العامة وبهذا الاعتبار كل انسان يريد السعادة بالضرورة لان حقيقتها العامة هي كونها الخير الكامل كما مر في ف ٣ ومب ١ ف ٧٠. ولما كان الخير هو موضوع الارادة كان الخير الكامل لانسان ما يشبع ارادته من كل وجه فكان اشتها السعادة هو اشتها اشباع الارادة وهذا يريد به كل انسان. وثانياً من جهة حقيقتها الخاصة اي من جهة ما تقوم به السعادة وبهذا الاعتبار ليس الجميع يعلمون السعادة اذ لا يعلمون ما تصدق عليه حقيقتها العامة فاذا ليس يريد بها الجميع بهذا الاعتبار

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه لما كانت الارادة تابعة لادراك العقل فكما يعرض ان يكون شيء واحداً بالذات ومختلفاً بالاعتبار كذلك يعرض ان يكون شيء واحداً بالذات لكنه يشتغى باعتبار ولا يشتغى باعتبار آخر والسعادة يجوز اعتبارها من جهة كونها خيراً غائياً وكاملاً وهو حقيقتها العامة وبهذا الاعتبار تنزع اليها الارادة طبعاً وضرورة كما تقدم في جرم الفصل ومب ١ ف ٥ ويجوز اعتبارها ايضاً من جهات اخرى خاصة اي امان جهة الفعل او من جهة القوة الفاعلة او من جهة الموضوع وبهذا الاعتبار لا تنزع اليها الارادة بالضرورة

وعلى الثالث بان هذا التعريف الذي وضعه بعضهم للسعادة بقولهم «السعيد من احرز كل ما يريد» او «هو من يحصل له كل ما يشتهيه» صحيح وجامع باعتبار وقاصر باعتبار آخر فان كان المراد به كل ما يريد الانسان بالشوق الطبيعي مطلقاً فلا شك ان من يحرز كل ما يريد فهو سعيد اذ ليس يشبع شهوة الانسان الطبيعية سوى الخير الكامل الذي هو السعادة وان كان المراد به ما يريد الانسان بحسب ادراك عقله فربما كان احراز الانسان اشياء يريد بها لا يرجع الى سعادته بل الى شقاوته من حيث ان تلك الاشياء المحرزة تعوقه عن

احرز كل ما يريد طبعاً كما ان العقل ايضاً قد يعتبر حقاً ما يعوقه عن ادراك الحق ولاجل هذا زاد اوغسطينوس على كمال السعادة قوله «وهو لا يريد شراً» وان كان ما قبله وهو قوله «السعيد من احرز كل ما يريد» ترفيقاً جامعاً بنفسه لو أحسنَ اعتباره

المبحث السادس

في الارادي وغير الارادي - وفيه ثمانية فصول

لما كان لا يُبلَّغ الى السعادة الا ببعض الافعال وجب من ثم النظر في الافعال الانسانية لنعم اي الافعال يفضي بالانسان الى السعادة وبها يحول دونها ولما كانت الافعال تتعلق بالافراد كانت كمال كل علمٍ علمي بالنظر الجزئي فاذا كان موضوع البحث الادبي هو الافعال الانسانية وجب ان يُنظر فيها اولاً بوجه العموم وثانياً بوجه الخصوص . اما بالعموم فيُنظر اولاً في الافعال الانسانية وثانياً في مبادئها . والافعال الانسانية منها ما هو خاص بالانسان ومنها ما هو مشترك بين الانسان وسائر الحيوانات ولما كانت السعادة خيراً خاصاً بالانسان كانت الافعال الخاصة بالانسان اقرب نسبة الى السعادة من الافعال المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات فاذا ينبغي النظر اولاً في الافعال الخاصة بالانسان ثم في الافعال المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات التي يقال لها اتصالات نفسانية اما الاول فمدار بحث فيه على امرين الاول حالة الافعال الانسانية والثاني تفصيلها . ولان الافعال الانسانية لا تُطلق حقيقة الا على الافعال الارادية من حيث ان الارادة هي الشوق النطقي الخاص بالانسان فيجب النظر في الافعال من حيث هي ارادية فسيُنظر اذن اولاً في الارادي وغير الارادي بالاجمال وثانياً في الافعال التي هي ارادية بمعنى انها صادرة عن نفس الارادة اي حاصلة عنها دون توسط وثالثاً في الافعال التي هي ارادية بمعنى انها صادرة بامر الارادة اي حاصلة عنها بواسطة قوى اخرى واذ كانت للافعال الارادية ظروف يُحكم عليها باعتبارها ينبغي النظر اولاً في الارادي وغير الارادي ثم في ظروف

الافعال التي يوجد فيها الارادي وغير الارادي . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثنائي
مسائل - ١ في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادي - ٢ هل يوجد ارادي في
الحيوانات المجتمعة - ٣ هل يمكن وجود الارادي دون فعل - ٤ هل يمكن قسر الارادة
- ٥ في ان القسر هل يؤثر غير الارادي - ٦ هل يؤثر الخوف - ٧ هل تؤثر الشهوة
- ٨ هل يؤثر الجهل

الفصل الأول

في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادي

يُنحطُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الافعال الانسانية ارادي
لان الارادي ما كان مبدؤه في نفسه كما ينضح من قول غريغوريوس النيصي في
كتاب ولادة الانسان ب ٣٢ والدمشقي في الدين المستقيم ل ٢ ب ٢١ وارسطو
في الخلقيات ل ٣ ب ١ . ومبدأ الافعال الانسانية ليس في نفس الانسان بل خارجاً
عنه لان شهوة الانسان تتحرك الى الفعل من المشتى وهو خارج عن الانسان
وبمثابة محرك غير متحرك كما في كتاب النفس م ٣ ل ٥٤ . فاذا ليس في الافعال
الانسانية ارادي

٢ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ل ٨ م ٢٨ ان ليس يوجد في
الحيوانات فعل جديد الا وهو مسبوق بحركة اخرى خارجية . وجميع افعال
الانسان جديدة اذ ليس شيء من افعاله ازلياً . فاذا أمبداً جميع الافعال الانسانية
خارج عن الانسان . فاذا ليس فيها ارادي

٣ وايضاً من يفعل باختياره يقدر ان يفعل بنفسه وهذا لا يصح في الانسان
ففي يو ١٥ : ٥٥ بدوني لاتستطيعون ان تعملوا شيئاً . فاذا ليس في الافعال
الانسانية ارادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ل ٢ ب ٢٤ «الارادي فعل

نطقي» والافعال الانسانية افعال نطائية . فاذا يوجد فيها ارادي
والجواب ان يقال لابد ان يكون في الافعال الانسانية ارادي وتحقيق ذلك
ان لبعض الافعال او الحركات مبدأ في نفس الفاعل او في نفس ما يتحرك ولبعضها
مبدأ خارجاً عنه فان الحجر متى تحرك صفداً كان مبدأ هذه الحركة خارجاً عن
الحجر ومتى تحرك سفلأ كان مبدأ هذه الحركة في نفس الحجر ومن الاشياء
المتحركة من مبدأ داخلي ما يحرك نفسه ومنها ما لا يحرك نفسه لانه لما كان كل فاعل
او متحرك يفعل او يتحرك لغاية كما مر في مباحثنا كان ما يتحرك تحركاً كاملاً
من مبدأ داخلي هو ما فيه مبدأ داخلي ليس ليتحرك فقط بل ليتحرك الى الغاية
وحدوث شيء لغاية يقتضي معرفة الغاية بوجه ما فاذا كل ما يفعل او يتحرك من مبدأ
داخلي فان كان عالماً بالغاية نوعاً من العلم فهو حاصل في نفسه على مبدأ فعله
ليس ليفعل فقط بل ليفعل لغاية ايضاً وان لم يكن عالماً بالغاية اصلاً فهو وان
كان حاصلأ في نفسه على مبدأ الفعل او الحركة ليس حاصلأ في نفسه على مبدأ
الفعل او التحرك لغاية بل ذلك حاصل له من آخر يلقي فيه مبدأ الحركة نحو
الغاية فاذا ليس يطلق على مثل هذا انه يحرك نفسه بل انه يتحرك من غيره واما ما
يعلم الغاية فيطلق عليه انه يحرك نفسه لان له في نفسه مبدأ ليس ليفعل فقط
بل ليفعل لغاية ايضاً ولذا لما كان كلا الامرين فيه اي فعله وفعله لغاية صادرين
عن مبدأ داخلي يقال لحركته وافعله ارادية . على ان اسم الارادي يدل على
كون الحركة والفعل صادرين عن ميل المتحرك والفاعل ومن ثمة فالارادي على
ما عرّفه ارسطو وغريغوريوس النيصي ليس « ما كان مبدؤه داخلياً » فقط بل
مع قيد « العلم » ايضاً . فاذا لما كان الانسان بالاختصاص يدرك غاية فعله ويحرك
نفسه كن الارادي موجوداً بالاختصاص في افعاله
اذا اجيب على الاول بان ليس كل مبدأ مبدأ أول فاذا وان كان من

حقيقة الارادي ان يكون مبدؤه داخلياً لا يتنافى مع ذلك كون مبدئه الداخلي صادراً او متحركاً عن مبدأ خارجي اذ ليس من حقيقته ان يكون مبدؤه الداخلي هو المبدأ الاول . ومع ذلك يجب ان يعلم انه قد يعرض ان يكون مبدأ الحركة أول في جنس لا مطلقاً كما ان الجرم السماوي هو المغير الاول في جنس المتغيرات لكنه ليس بالحرك الاول مطلقاً بل انه يتحرك بالحركة المكانية من محرك اعلى فكذا اذن المبدأ الداخلي للفعل الارادي وهو القوة المدركة والشوقية مبدأ أول في جنس الحركة الشوقية وان كن باعتبار غير ذلك من انواع الحركة يتحرك من شيء خارجي .

وعلى الثاني بان حركة الحيوان الجديدة انما تكون مسبقة بحركة خارجية من وجهين احدهما من حيث ان حالة الحيوان تستتضر بالحركة الخارجية محسوساً يحرك الشهوة بتصوره كما اذا رأى الاسد أيلًا مقترباً بحركته ياخذ ان يتحرك نحوه والثاني من حيث ان جسم الحيوان ياخذ ان يتأثر على نحو ما تأثراً طبيعياً بالحركة الخارجية كما يتأثر بالبرودة او الحرارة ومتى تأثر الجسم بحركة جسم خارج تأثر ايضاً بالعرض الشوق الحسي الذي هو قوة ذات آلة جسمية كما اذا حصل عن تغير الجسم بنحو ما تحرك الشوق الى اشتها شيء على ان هذا ليس منافياً لحقيقة الارادي كما مرّ قريباً لان هذه الحركات الصادرة عن جسم خارج هي من جنس آخر .

وعلى الثالث بان الله يحرك الانسان الى الفعل لا بعرضه الشيء المشتته على حسه او بتأثيره في بدنه فقط بل بتحرك ارادته ايضاً لان جميع حركات الارادة والطبيعة صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الاول وكما لا يتنافى حقيقة الطبيعة كون حركتها صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الاول من حيث ان الطبيعة آلة الله المحرك كذلك لا يتنافى حقيقة الفعل الارادي كونه صادراً عن الله من حيث ان

الارادة تتحرك منه تعالى الا ان من حقيقة الحركة الطبيعية والارادية ان تكون صادرة عن مبدأ داخلي.

الفصل الثاني

في انه هل يوجد ارادي في الحيوانات العجم

يُنظَرُ الى الثاني ان ليس في الحيوانات العجم ارادي لان الارادي مشتق من الارادة ولكون محل الارادة هو النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ يتمتع وجودها في الحيوانات العجم . فكذا اذا ليس يوجد فيها ارادي

٢ وايضاً انما يقال للانسان رب افعالة باعتبار كون الافعال الانسانية ارادية . والحيوانات العجم ليست ربة افعالها لانها لا تفعل بل تفعل بالاحرى كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٧ . فاذا ليس في الحيوانات العجم ارادي ٣ وايضاً قال الدمشقي في الكتاب المذكور ب ٢٤ ان « الافعال الارادية يترب عليها المدح او الذم » وافعال الحيوانات العجم لا تستحق مدحاً او ذماً . فاذا ليس فيها ارادي

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ١ « يشترك الاطفال والحيوانات العجم في الارادي » وبمثله قال غريغوريوس النيسي في كتاب ولادة الانسان ب ٣٢ والدمشقي في الموضع المتقدم ذكره

والجواب ان يقال ان حقيقة الارادي تقتضي كون مبدأ الفعل داخلياً مع ادراك الغاية على نحو ما كما تقدم في الفصل الآنف . وادراك الغاية على ضربين تام ونقص فالتام متى لم يتصور انشيء الذي هو غاية فقط بل متى أدركت ايضاً حقيقة الغاية والمناسبة بينها وبين الفعل المتوجه اليها وهذا الضرب من ادراك الغاية خاص بالطبيعة الناطقة . والنقص قائم بتصور الغاية فقط دون ادراك حقيقتها والمناسبة بينها وبين الفعل وهذا الضرب من الادراك يحصل عند

الحيوانات العجم بالحس والأعبار الطبيعي . فادراك الغاية الكامل يلحقه الارادي الكامل بمعنى ان من يتصور الغاية ويتروى فيها وفي ما اليها يجوز له ان يتحرك اليها او لا يتحرك وادراكها الناقص يلحقه الارادي الناقص بمعنى ان متصور الغاية ليس يتروى فيها بل يتحرك اليها حالاً ومن ثمة كان الارادي الكامل خاصاً بالطبيعة الناطقة والارادي الناقص حاصلًا في الحيوانات العجم ايضاً

إذا اجيب على الاول بان معنى الارادة الشهوة النطقية فيمتنع وجودها في ما خلا عن النطق . واما الارادي فانه مشتق من الارادة ويجوز اطلاقه توسعاً على ما يتضمن شيئاً من شبه الارادة وبهذا المعنى يجعل في الحيوانات العجم من حيث انها تتحرك الى الغاية بضرب من الادراك

وعلى الثاني بان الانسان انما هو رب فعله من حيث يتروى في افعاله لان الارادة انما تعلق قدرتها بطرفي الفعل من حيث ان العقل المتروى يتعلق بالتقابلات . وليس الارادي بهذا المعنى موجوداً في الحيوانات العجم كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المدح والذم انما يلحقان الارادي باعتبار حقيقته الكاملة التي لا وجود لها في الحيوانات العجم

الفصل الثالث

هل يمكن وجود الارادي دون فعل

يُخْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع وجود الارادي دون فعل . اذ انما يقال ارادي لما يصدر عن الارادة . وليس يمكن صدور شيء عن الارادة الا بفعل . ما ولو فعل الارادة نفسها . فاذاً يمتنع وجود الارادي دون فعل .
٢ وايضاً كما انه بفعل الارادة يقال لذي الارادة انه يريد كذلك بعدم فعلها يقال انه لا يريد . وعدم الارادة يؤثر غير الارادي المقابل للارادي . فاذاً

يُمتنع وجود الارادي عند عدم فعل الارادة
٣ وايضاً ان الادراك من حقيقة الارادي كما تقدم في الفصل الآنف . وانما
يحصل الادراك بفعل ما . فاذا امتنع وجود الارادي دون فعل
لكن يعارض ذلك ان ما نحن اربابه يقال له ارادي . ونحن ارباب الفعل
وعدم الفعل والارادة وعدم الارادة . فاذا كما ان كلاً من الفعل والارادة ارادي
كذلك كل من عدم الفعل وعدم الارادة ارادي
والجواب ان يقال يقال ارادي لما يصدر عن الارادة ويقال لشيء انه
يصدر عن شيء على نحوين قصداً وذلك متى صدر عن شيء باعتبار فعله كصدور
التسخين عن الحرارة وتبعاً وذلك متى صدر عن شيء باعتبار عدم فعله كما يقال
لغرق السفينة انه صادر عن الريان باعتبار تركه تديرها . لكن يجب ان يعلم ان
ما يلزم عن عدم الفعل ليس يُسند دائماً الى الفاعل على انه علة له بعدم فعله بل
انما يُسند اليه متى قدر ووجب عليه ان يفعل لانه اذا امتنع على الريان ادارة
السفينة او لم يكن تديرها موكولاً اليه فليس يُسند اليه غرقها الذي يحدث في
غيته . وعلى هذا فلما كانت الارادة تقدر بارادتها وفعلها ان تمتع عدم الارادة
وعدم الفعل بل قد يكون ذلك واجباً عليها كان عدم الارادة وعدم الفعل
يُسند اليها على انها علة له وبهذا الاعتبار يجوز وجود الارادي دون فعل فقد يكون
دون فعل خارجي لادخلي كارادة عدم الفعل وقد يكون دون فعلي داخلي ايضاً
كعدم ارادة الفعل

اذ اجيب على الاول بان الارادي ليس يطلق على ما يصدر عن الارادة
قصداً باعتبار فعلها فقط بل يطلق ايضاً على ما يصدر عنها تبعاً باعتبار عدم فعلها
وعلى الثاني بان عدم الارادة يقال باعتبارين فاما ان يراد به معنى كلمة واحدة
كالإبائه فيكون معنى عدم ارادة القراءة عدم القراءة كما ان معنى قولك

آبي ان اقرأ اريدان لا اقرأ وعدم الارادة بهذا المعنى يؤثر غير الارادي واما ان يراد به معنى كلام فلا يكون دالاً على فعل الارادة وهو بهذا المعنى لا يؤثر غير الارادي

وعلى الثالث بان الارادي يقتضي فعل الادراك كما يقتضي فعل الارادة اي متى كان في ندره الانسان ان يعتبر ويريد ويفعل وحينئذ كما ان عدم الارادة وعدم الفعل في حينه ارادي كذلك عدم الاعتبار ايضاً

الفصل الرابع

هل يمكن قسر الارادة

يُنْتَظَى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن قسر الارادة لان كل شيء يجوز قسره مما هو اقدر منه . وهناك شيء اقدر من الارادة البشرية وهو الله . فاذاً يمكن قسرها منه في الاقل

٢ وايضاً كل متفعل فانه يُقْسَر من فاعله متى تحرك منه . والارادة قوة منفعة لانها محرك متحرك كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤ . فاذاً لما كانت تُحرك احياناً من فاعلها يظهر انها تُقْسَر احياناً

٣ وايضاً ان الحركة القسرية ما كانت منافرة للطبيعة . وقد تكون حركة الارادة منافرة للطبيعة كما هو ظاهر في حركتها الى الخطأ الذي هو منافرة للطبيعة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٤ ب ٢١ . فاذاً يمكن ان تكون حركة الارادة قسرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١٠ ان ما يحدث بالارادة فليس يحدث بالضرورة . وكل ما يحدث قسراً فانه يحدث بالضرورة . فاذاً ما يحدث بالارادة يتمتع حدوثه قسراً . فاذاً يتمتع قسر الارادة على الفعل

والجواب ان يقال للارادة فعلا ان احدها ما يصدر عنها مباشرة وهو الارادة
والثاني ما تأمر به فيصدر بواسطة قوة اخرى كالمشي والتكلم اللذين تأمر بهما
الارادة ويصدران بواسطة القوة المحركة فباعتبار الافعال المأمور بها من الارادة
يجوز قسر الارادة من حيث يجوز منع الاعضاء الخارجة بالقوة القسرية عن تنفيذ
امر الارادة واما باعتبار فعل الارادة الابتدائي فيمتنع قسرها وتحقيق ذلك ان
فعل الارادة انما هو ميل صادر عن مبدأ داخل مدرك كما ان الشهوة الطبيعية
ميل صادر عن مبدأ داخل دون ادراكه والشيء القسري او الاكراهي يصدر
عن مبدأ خارج فاذا اكون فعل الارادة قسرياً او كرهياً مناف للحقيقته كما يتنافى
حقيقة ميل الحيزر الطبيعي او حركته الطبيعية ذهابه صعداً فان الحجر يمكن
ارساله صعداً بالقسر لكن يستحيل صدور هذه الحركة القسرية عن ميله الطبيعي
وكذا ايضاً يجوز جذب الانسان قسراً الا ان صدور ذلك عن ميله الطبيعي
يتنافى حقيقة القسر

اذا اجيب على الاول بان الله لكونه اقدر من الارادة البشرية بقدر على تحريكها
كقوله في ام ٢١: ١ « قلب الملك في يد الرب فيثما شاء يميله » ولو كان ذلك
بالقسر لم يكن بفعل الارادة ولم تتحرك الارادة بل شيء آخر على رغبها
وعلى الثاني بانه ليس كلما تحرك متفعل من فاعله تكون حركته قسرية بل
متى كانت حركته هذه منافرة لميله الباطن والا لكان كل ما يحدث في
الاجسام البسيطة من الاستحالات والتولدات غير طبيعي وقسرياً مع ان
ذلك طبيعي بنسب ما في المادة او المحل من الاستعداد الباطن لتلك الحالة
وكذا ايضاً متى تحركت الارادة من المشتى بحسب ميلها لم تكن حركتها هذه
قسرية بل ارادية

وعلى الثالث بان ما تنجح اليه الارادة بالخطيئة وان كان في الحقيقة شرّاً

ومنافراً للطبيعة النطقية لكنه يُعتبر خيراً وملائماً للطبيعة من حيث يلائم الإنسان باعتبار ما فيه لذة حسية أو باعتبار صدوره عن ملكة فاسدة

الفصل الخامس

في ان القسر هل يُحدث غير الارادي

يُنظَرُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان القسر لا يحدث غير الارادي لان الارادي وغير الارادي انما يقالان باعتبار الارادة. والارادة تمتنع قسرها كما مر بيانه في الفصل الآنف. فاذا تمتنع إحداث القسر لغير الارادي

٢ وايضاً ان غير الارادي يقارنه الألم كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١ والفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ١ وقد يرد القسر على بعض الناس دون ان يتألم. فالقسر اذن لا يحدث غير الارادي

٣ وايضاً ما يصدر عن الارادة تمتنع ان يكون غير ارادي. وقد يصدر بعض القسريات عن الارادة كما لو تصعد انسان مع الجسم الثقيل الى الفوق او شيء الاعضاء على خلاف مثناها الطبيعي. فالقسر اذن لا يحدث غير الارادي لكن يعارض ذلك قول الدمشقي والفيلسوف في الموضعين المتقدم ذكرهما « بعض الاشياء غير ارادي بالقسر »

والجواب ان يقال ان القسر يقابل تَوّاً الارادي كما يقابل الطبيعي ايضاً لان الارادي والطبيعي متفقان في ان كليهما يصدر عن مبدأ داخل والقسري يصدر عن مبدأ خارج. ولذلك فكما ان القسر في ما خلا عن الادراك يحدث شيئاً ضد الطبيعة كذلك في ذي الادراك يحدث شيئاً ضد الارادة. وما كان ضد الطبيعة يقال له غير طبيعي وما كان ضد الارادة ايضاً يقال له غير ارادي فالقسر اذن يحدث غير الارادي

اذا اجيب على الاول بان غير الارادي يقابل الارادي وقد مر في الفصل

الآن ان الارادي لا يطلق على الفعل الصادر عن الارادة مباشرة فقط بل على الفعل المأمور به منها ايضاً فباعتبار الفعل الصادر عنها مباشرة لا يجوز عليها قسراً كما مر في الفصل الآنف واما باعتبار الفعل المأمور به منها فيجوز قسرها وباعتبار هذا الفعل يحدث القسر غير الارادي

وعلى الثاني بانه كما ان الطبيعي يُطلق على ما يوافق ميل الطبيعة كذلك الارادي يُطلق على ما يوافق ميل الارادة ويقال لشيء طبيعي على نحوين احدهما لصدوره عن الطبيعة من حيث في مبدأ فعلي كما ان التسخين طبيعي للنار والثاني باعتبار المبدأ الاتفعالي اي لان فيه ميلاً غريزياً الى قبول الاثر من المبدأ الخارج كما يقال لحركة السماء طبيعية لما في الجرم السماوي من الاستعداد الطبيعي لهذه الحركة وان كان المحرك ارادياً وكذا ايضاً يجوز ان يقال لشيء ارادي على نحوين احدهما باعتبار الفعل كما اذا اراد مرید ان يفعل شيئاً والثاني باعتبار الانفعال اي متى اراد مرید ان ينفع من آخر فتى صدر الفعل عن فاعل خارج وكان المنفعل يريد ان ينفع لم يكن الفعل قسرياً بالاطلاق لانه وان لم يكن للمنفعل دخل فيه بفعله الا ان له دخلاً فيه بارادته ان ينفع ولذلك لا يجوز ان يقال له غير ارادي

وعلى الثالث بان الحركة التي يتحرك بها الحيوان احياناً ضد ميل الجسم الطبيعي وان لم تكن طبيعية للجسم لكنها طبيعية على نحو ما للحيوان الذي من طبعه ان يتحرك بحسب شهوته كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٧ ولذلك لم تكن قسرية مطلقاً بل من وجه وكذا يقال في شي الاعضاء على خلاف استعدادها الطبيعي فانه قسري من وجه اي باعتبار العضو الجزئي لا مطلقاً باعتبار الانسان

الفصل السادس

في ان الخوف هل يُحدث غير الارادي بالاطلاق

يُنطَلَقُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الخوف يُحدث غير الارادي بالاطلاق لانه كما ان القسر يتعلق بما ينافي الارادة في الحال كذلك الخوف يتعلق بالشر المستقبلي للنافي للارادة . والقسر يحدث غير الارادي بالاطلاق فكذا الخوف ايضاً

٢ وايضاً ما كان على حال كذا بالذات اذا اضيف اليه شيء اياً كان يبقى على تلك الحال كما ان ما كان حاراً بالذات اذا اتصل بشيء اياً كان فلا يزال حاراً لبقائه على حاله . وما يُفعل بالخوف فهو غير ارادي بالذات . فاذا اذا طرأ عليه الخوف فلا يزال غير ارادي

٣ وايضاً ما كان على حال كذا بشرط فهو على تلك الحال من وجه . وما كان على حال كذا لا بشرط فهو على تلك الحال مطلقاً كما ان ما كان ضرورياً بشرط فهو ضروري من وجه . وما كان ضرورياً لا بشرط فهو ضروري مطلقاً . وما يُفعل بالخوف فهو غير ارادي مطلقاً وليس ارادياً الا بشرط اسيه بشرط ان يجتنب الشر المحذور . فاذا ما يُفعل بالخوف غير ارادي مطلقاً

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس النيصي في كتاب الانسان ب ٣٠ والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ ان ما يُفعل بالخوف أَمِيلُ الى الارادي منه الى غير الارادي .

والجواب ان يقال ما يُفعل بالخوف مركَّبٌ من الارادي وغير الارادي كما قال الفيلسوف وغريغور يوس النيصي في الموضعين المتقدم ذكرهما لان ما يُفعل بالخوف ليس في حد نفسه ارادياً وانما يصير ارادياً لامر ما اي لاجتناب شر محذور الا ان من احسن اعتباره وجد ان جانب الارادي ارجح فيه من

جانب غير الارادي فانه ارادي مطلقاً وغير ارادي من وجه لان كل شيء
انما يقال له موجود مطلقاً باعتبار كونه بالفعل واما باعتبار كونه في الذهن فقط
فليس موجوداً مطلقاً بل من وجه: وما يُفعل بالخوف فانما يوجد بالفعل على
حسب وقوعه لانه لما كانت الاشخاص محل الافعال والشخص من حيث هو هو
محدود الى خصوص مكان وزمان كان ما يُفعل موجوداً بالفعل باعتبار كونه
محدوداً الى خصوص مكان وزمان والى سائر الاحوال الشخصية . وما يُفعل
بالخوف غير ارادي بهذا الاعتبار اي من حيث هو محدود الى خصوص مكان
وزمان اي لانه والحالة هذه مانع من شر اعظم كان محذوراً كما ان القاء
البضائع في البحر يصير ارادياً عند اضطراب البحر خوفاً من الخطر ومن ذلك
يتضح انه ارادي مطلقاً وانه من ثم يصدق عليه حقيقة الارادي لان مبدأه
داخلي . واما اذا اعتبر ما يُفعل بالخوف في غير هذه الحالة اي باعتبار كونه
منافياً للارادة فانما هو امر اعتباري فقط فيكون غير ارادي من وجه اي
باعتباره في غير هذه الحالة .

اذ اُجيب على الاول بان بين ما يُفعل بالخوف وما يُفعل بالقسر فرقاً ليس
من جهة الحال والاستقبال فقط بل ايضاً من جهة ان ما يُفعل بالقسر لا ترضى
به الارادة بل هو مضاد لحركتها من كل وجه وما يُفعل بالخوف يصير ارادياً
بتوجه حركة الارادة نحوه وان لم يكن ذلك لنفسه بل لغيره اي لدفع شر
محذور لانه يكفي لحقيقة الارادي ان يكون ارادياً لغيره اذ ليس الارادي ما
نريده لنفسه فقط على انه غاية بل ما نريده لغيره ايضاً على ان ذلك الغير
غاية . وبذلك يتضح ان ما يُفعل بالقسر لا تفعل فيه الارادة الباطنة شيئاً ولكنها
تفعل شيئاً في ما يُفعل بالخوف ولذلك بعد ان قيل في حد القسري «ما مبدؤه
خارجي» قيل ايضاً «مع عدم فعل المفسور شيئاً» لاخراج ما يُفعل بالخوف

كما قال غريغوريوس النيصي في الموضع المتقدم ذكره لان ارادة الخائف تفعل شيئاً في ما يُفعل بالخوف .

وعلى الثاني بان ما يقال بالاطلاق يبقى على حاله ولو اضيف اليه شيء اياً كان كالحار والايض وما يقال بالاضافة يختلف بحسب نسبته الى الاشياء المختلفة لان ما هو كبير بالنسبة الى شيء هو صغير بالنسبة الى آخر . ويقال لشيء ارادي ليس نفسه فقط اي بالاطلاق بل لغيره ايضاً اي بالاضافة فاذا ليس يتمتع ان ما ليس ارادياً في نفسه يصير ارادياً بالنسبة الى آخر .
وعلى الثالث بان ما يُفعل بالخوف ارادي لا بشرطه اي باعتبار كونه يُفعل بالفعل لكنه غير ارادي بشرطه اي اذا لم يكن هناك ذلك الخوف فذلك الدليل اذن يلزم منه بالحري العكس

الفصل السابع

في ان الشهوة هل تُحدث غير الارادي

يُنطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الشهوة تُحدث غير الارادي فكما ان الخوف انفعال كذلك الشهوة ايضاً . والخوف يُحدث غير الارادي على نحو ما . فكذا الشهوة ايضاً

٢ وايضاً كما ان الخائف يفعل بالخوف ضد ما كان في قصده كذلك الشهواني يفعل بالشهوة . والخوف يُحدث غير الارادي على نحو ما . فكذا الشهوة ايضاً
٣ وايضاً لا بد للارادي من الادراك . والشهوة تفسد الادراك فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ ان اللذة او شهوة اللذة تفسد اعتبار الحكمة فالشهوة اذن تُحدث غير الارادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٤ « غير الارادي خليف بالرحمة او بالعفو وهو يُفعل بالمر » وكلا هذين لا يلائم ما يُفعل بالشهوة

فالشهوة اذن لا تُحدِث غير الارادي

والجواب ان يقال ان الشهوة لا تُحدِث غير الارادي بل بالاحرى فنجعل الشيء ارادياً اذ انما يقال لشيء ارادي من طريق ان الارادة تتوجه اليه والارادة تميل بالشهوة الى ارادة ما تشتهيه . فهي اذن لا تميل الشيء غير ارادي بل تجعله بالاحرى ارادياً

اذ اُجيب على الاول بان الخوف يتعلق بالشر والشهوة تتعلق بالخير والشر في نفسه مضاف للارادة والخير مطابق لها ومن ثم كان الخوف اولى باحداث غير الارادي من الشهوة

وعلى الثاني بان ما يفعل شيئاً بالخوف لا تزال ارادته ترفض المفعول باعتباره في نفسه واما من يفعل شيئاً بالشهوة كالفاجر فلا تبقى فيه الارادة الاولى التي كانت ترفض المشتبه بل تصير الى ارادة ما كانت ترفضه اولاً ومن ثم كان ما يُفعل بالخوف غير ارادي على نحو ما وما يُفعل بالشهوة ارادياً من كل وجه لان الفاجر يفعل ضد ما كان عازماً عليه من قبل لاضد ما يريد الان واما الجبان فيفعل ضد ما يريد الان ايضاً في نفسه

وعلى الثالث بانه لو كانت الشهوة ترفع الادراك بالمرّة كما يعرض لمن يصير بالشهوة مجنوناً لوفعت الارادي لكنه لم يكن هناك في الحقيقة غير ارادي ايضاً لان من يفقد العقل فليس عنده ارادي ولا غير ارادي الا ان ما يُفعل بالشهوة قد لا يُرفع فيه الادراك بالمرّة اذ لا ترتفع فيه قوة الادراك بل انما يرتفع فيه تدبير المفعول الجزئي بالفعل فقط وهو مع ذلك ارادي باعتبار ان المراد بالارادي ما هو مقدور للارادة كعدم الفعل وعدم الارادة ومثله عدم التدبير ايضاً للجواز ان نقاوم الارادة الشهوة كما سيأتي في مب ٧٧ ف ٦ و ٧

الفصل الثامن

في ان الجهل هل يحدث غير الارادي

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الجهل لا يحدث غير الارادي فان غير الارادي حقيق بالمغفرة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٤ وما يفعل بالجهل قد لا يكون حقيقاً بالمغفرة كقوله في ا كور ١٤ : ٣٨ « ان جهل احد فسيجهل » فالجهل اذا لا يحدث غير الارادي

٢. وايضاً ان الجهل يصاحب كل خطيئة كقوله في ام ١٤ : ٢٢ الذين يفعلون الشرهم في ضلال « فلو كان الجهل يحدث الارادة لكانت كل خطيئة غير ارادية وهذا مناف لقول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ١٥ « كل خطيئة فهي ارادية

٣. وايضاً ان غير الارادي يصاحبه الألم كما قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره « وقد يفعل شيء بجهل ودون ألم كما لو قتل انسان عدواً يلتمس قتله ظاناً انه قتل وعلاً » فالجهل اذن لا يحدث غير الارادي لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المذكور والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ « من الغير الارادي ما يحدث بالجهل »

والجواب ان يقال ان الجهل يحدث غير الارادي من حيث ينفي العلم المطلوب للارادي كما مر في ف ٢ لكن ليس كل جهل ينفي ذلك العلم فيجب ان يعلم ان نسبة الجهل الى فعل الارادة على ثلاثة انحاء فهو اما مصاحب لفعل الارادة او لاحق له او سابق فيكون مصاحباً له متى كان المفعول مجهولاً بحيث لو علم الفعل ايضاً فان هذا الجهل ليس يحمل الفاعل على ارادة الفعل بل انما يعرض هناك ان يكون الشيء مفعولاً ومجهولاً معاً كما في المثال المورّد آنفاً اي متى اراد انسان قتل عدوه فقتله مع جهله به ظاناً انه يقتل وعلاً وهذا الجهل لا يفعل غير

الارادي كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره لانه لا يحدث شيئاً منافياً
للارادة بل بنى الارادي لامتناع كون المجهول مراداً بالفعل . ويكون لاحقاً له
متى كان الجهل ارادياً وهذا يحدث على نحوين باعتبار ضربي الارادي المتقدم ذكرهما
في ف ٣ احدهما حيث يتعلق فعل الارادة بالجهل كما لو اراد انسان الجهل اما اتصالاً
من الاثم او لئلا ينزع عن اقتراحه كقول ايوب ١٤: ٢١ « معرفة طرقك لا ينبغي »
وهذا يقال له جهل مقصود والثاني حيث يكون العلم بالمجهول ممكناً وواجباً فان
عدم الفعل وعدم الارادة يكون حينئذ ارادياً كما مر في ف ٣ ومحل هذا الضرب
من الجهل إما متى لم يلاحظ الانسان بالفعل ما ملاحظته ممكناً وواجباً ويقال
له حينئذ جهل سوء الانتخاب وهو يصدر عن الالم او عن الملكة واما متى لم يُعَنَ
بتحصيل ما يجب ان يكون حاصلًا عليه من العلم كجهل الحق العام الواجب على
الانسان معرفته فانه ارادي لصدوره عن التواني . ومتى كان الجهل ارادياً بنحو
من ذلك لم يحدث غير الارادي مطلقاً بل من وجه اي من حيث يسبق حركة
الارادة الى فعل شيء لو حصل العلم به لم تحصل تلك الحركة . ويكون الجهل
سابقاً متى لم يكن ارادياً ولكنه علة لارادة ما لو لم يكن ذلك الجهل لما اراده كما
اذا جهل انسان ظرفاً من ظروف الفعل لم يجب عليه معرفته ففعله جهله هذا على
فعل شيء لو علم ذلك الظرف لما فعله كما لو بحث انسان كما ينبغي فلم يعلم بمرور
احد في الطريق فرمى بسهم اصاب ماراً فقتله وهذا الضرب من الجهل يحدث
غير الارادى مطلقاً

ومن ذلك يتضح الجواب على الاعتراضات فان الاعتراض الاول وارد على
جهل ما يجب على الانسان معرفته والثاني على جهل الانتخاب الذي هو ارادي
من وجه كما مر قريباً والثالث على الجهل المصاحب الارادة

المبحث السابع

في ظروف الافعال الانسانية - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ظروف الافعال الانسانية والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل -
١ في ان الظرف ما هو - ٢ في ان اللاهوتي على يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال
الانسانية - ٣ في ان الظروف كم هي - ٤ في أيها اخص

الفصل الاول

في ان الظرف هل هو عرض للفعل الانساني

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الظرف ليس عرضاً للفعل الانساني
فقد قال توليوس في كتاب الخطابة «الظرف ما به يريد الكلام الاستدلال
قوة وثاقة» والكلام يجعل للاستدلال وثاقة بوجه الخصوص مما هو من جوهر
الامر كالحذر والجنس والتنوع ونحو ذلك مما اورده توليوس في كتاب الجدل لتعليم
الخطيب طرق الاستدلال . فاذا ليس الظرف عرضاً للفعل الانساني

٢ وايضاً من شأن العرض ان يحمل في المعروض . والظرف ليس يحمل في
المظروف بل هو خارج عنه . فاذا ليست الظروف اعراضاً للافعال الانسانية

٣ وايضاً ليس للعرض عرض . والافعال الانسانية اعراض . فاذا ليست
الظروف اعراضاً للافعال

لكن يمارض ذلك ان احوال الجزئي الجزئية يقال لها اعراض مشخصة
له . والفيلسوف يطلق الظروف على جزئيات كل من الافعال اي على احواله
الجزئية كما في الخلفيات كـ ٣ ب ١ . فالظروف اذن اعراض شخصية للافعال
الانسانية

والجواب ان يقال لما كانت الاسماء هي دلائل العقول كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ وجب ان يكون انتقال التسمية بحسب انتقال المعرفة العقلية ومعرفتنا العقلية تنتقل من الآيين الى الاقل يائناً فكانت الاسماء عندنا تُنقل من الآيين للدلالة على الاقل يائناً ومن ثمة نُقل اسم البعد من الاشياء المتباينة في المكان الى جميع الأضداد كما في الالهيات كـ ١٠ م ١٣ و ١٤. وكذا نستعمل الاسماء الدالة على الحركة المكنية للدلالة على غيرها من الحركات من حيث ان الاجسام المحدودة بالمكان يئنة لنا غاية البيان ومن ثمة نُقل اسم الظرف من الاشياء التحيزية الى الافعال الانسانية. ويقال في التحيزات ظرفاً لما هو خارج عن الشيء ولكنه مماسٌ له او مجاورٌ له في المكان. ولهذا فجميع الاحوال التي هي خارجة عن جوهر الفعل ولكنها مماسة للفعل الانساني بوجه من الوجوه يقال لها ظروف. وما كان مختصاً بشيء وهو خارج عن جوهره يسمى عرضاً له. فاذا ظروف الافعال الانسانية اعراض لها

اذ اُجيب على الاول بان الكلام يجعل للاستدلال وثاقةً أولاً من جوهر الفعل وثانياً من الظروف المكتشفة الفعل كما ان القاتل يُعدُّ مجرمًا أولاً من فعله القتل وثانياً من فعله اياه غدرًا او طلباً للربح او في زمانٍ او مكانٍ مقدس او نحو ذلك والى هذا اشار توليوس بقوله ان الكلام يزيد الاستدلال وثاقةً بالظروف اي يجعله وثيقاً بالاعتبار الثاني

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له عرض لآخر على نحوين اي اما لقيامه به كما يقال ان الايض عرض لسقراط واما لمجامعته اياه في محلٍ واحدٍ بعينه كما يقال ان الايض عرض للموسيقى من حيث انهما مجتمعان ومتلاقيان على نحوٍ ما في محلٍ واحدٍ وبهذا المعنى يقال ان الظروف اعراض للافعال وعلى الثالث بانه قد تقدم قريباً ان العرض يكون عرضاً للعرض بسبب

اجتماعهما في المحل الا ان هذا يحدث على نحوين الاول ان تكون نسبة العرضين الى المحل الواحد دون ترتب بينهما كنسبة الابيض والموسيقى الى سقراط والثاني ان تكون بترتب بينهما كما اذا كان المحل يقبل احدهما بواسطة الآخر كقبول الجسم اللون بواسطة السطح فيكون احدهما قائماً بالآخر ايضاً لأن نقول ان اللون قائم بالسطح . والظروف نسبة الى الافعال بكلا النوعين فان بعض الظروف الخاصة بالفعل تتعلق بالفاعل بدون توسط الفعل كمكان الشخص وحالته وبعضها يتعلق به بتوسط الفعل ككيفية الفعل

الفصل الثاني

في ان اللاهوتي هل يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية يُنحط الى الثاني بان يقال: يظهر ان اللاهوتي لا يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية اذ انما ينظر في الافعال الانسانية من حيث هي متكيفة اي من حيث هي حسنة او قيحة . وهي يتمتع تكيفها من الظروف اذ ليس يتكيف شي في صورته مما هو خارج عنه بل مما هو داخل فيه . فاللاهوتي اذن ليس يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية

٢ وايضاً ان الظروف اعراض للافعال . وقد يعرض لواحد امور غير متناهية ومن ثم قيل في الالهيات ك ٦ م ٤ « ما من فن او علم يبحث في الموجود بالعرض الا في السضطة » فاذا ليس من شأن اللاهوتي النظر في ظروف الافعال الانسانية

٣. وايضاً ان النظر في الظروف انما هو الى الخطيب . وليست الخطابة جزءاً من علم اللاهوت . فاذا ليس النظر في الظروف الى اللاهوتي لكن يعارض ذلك ان جعل الظروف يحدث غير الارادي كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ وغريغوريوس النيسى في كتاب ولادة الانسان

ب ٣١٠ وغير الارادي يعذر من الذنب الذي انما النظر فيه الى اللاهوتي . فاذاً
كذلك النظر في الظروف انما هو الى اللاهوتي .

والجواب ان يقال ان نظر اللاهوتي يتعلق بالظروف من ثلاثة وجوه اولاً
لانه ينظر في الافعال الانسانية من حيث يتوجه بها الانسان الى السعادة وكل
ما يتوجه الى غاية يجب ان يكون معادلاً لها ومعادلة الافعال للغاية تنقدر بالظروف
المقتضاة لها ومن ثم كان النظر في الظروف الى اللاهوتي . وثانياً لانه ينظر في
الافعال الانسانية من حيث يبرز فيها الحسن والقيح والاحسن والاقبح وهذا
يختلف بحسب الظروف كما سيأتي بيانه في مب ١٨ ف ١٠ و ١١ اومب ٧٣ ف
٧٠ . وثالثاً لانه ينظر في الافعال الانسانية من حيث يترتب عليها الثواب او
العقاب مما يلائمها ويقتضي ان تكون ارادية . والفعل الانساني يُعتبر ارادياً او
غير ارادي من معرفة الظروف او جهلها كما تقدم في المعارضة . ومن ثم كان النظر
في الظروف الى اللاهوتي

اذاً اجيب على الاول بان الخير المتوجه الى غاية يقال له مفيدٌ والمنيد يتضمن
اضافة الى شيء ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ا ب ٦ ان الخير الذي
في المضاف مفيدٌ . والمضاف لا يسمى مما في داخله فقط بل ما يقارنه من الخارج
ايضاً كما يظهر في الايمن والايسر والمساوي والغير المساوي واشباهها ولان الافعال
انما تكون خيرة من حيث هي مفيدة للوصول الى الغاية فلا يمتنع ان يقال لها
حسنة او فيحة باعتبار معادلتها لامور مقارنة لها من الخارج

وعلى الثاني بان الاعراض الحاصلة بالعرض من جميع الوجوه لا يبحث فيها فن
من الفنون بسبب عدم تعيينها وعدم تناهيها ومثل هذه الاعراض لا تتضمن حقيقة
الظرف فقد مر في الفصل الاثني ان الظروف خارجة عن الفعل ولكنها
ماسة له بوجه من الوجوه ومتوجهة اليه . واما الاعراض بالذات فتدخل في

بحث الفنون

وعلى الثالث بان الظروف يبحث فيها الخُلقي والسياسي والخطيب اما الخُلقي فمن حيث يُحصل بها على واسطة الفضيلة في الافعال والانفعالات الانسانية أو يُتجاني بها عنها واما السياسي والخطيب فمن حيث ان الظروف هي مصدر المدح او الذم والبراءة او الذنب في الافعال لكن على اختلاف بينهما لان ما يورده الخطيب على سبيل الاقتناع يورده السياسي على سبيل الحكم. واما اللاهوتي الذي تخدمه سائر الفنون فيبحث فيها من جميع الوجوه المذكورة فهو يشارك الخُلقي في البحث عن الافعال من حيث نسبتها الى الفضيلة او الرذيلة ويشارك الخطيب والسياسي في البحث عنهما من حيث يترتب عليها عقاب أو ثواب

الفصل الثالث

في ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلفيات حل هو صحيح يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلفيات غير صحيح لان المراد بظرف الفعل ما كان له الى الفعل نسبة خارجية. وليس كذلك سوى الزمان والمكان. فليس للفعل اذن سوى ظرفين فقط وهما متى واين

٢ وايضاً انما يُعلم حسن الفعل او قبحه من الظروف. وهذا يرجع الى حال الفعل. فاذا جميع الظروف تندرج تحت ظرف واحد وهو حال الفعل
٣ وايضاً ليست الظروف من جوهر الفعل. وعلى الفعل ترجع في ما يظهر الى جوهره. فاذا لا يجب ان يُعمل علة الفعل ظرفاً له فلا تكون من ولم ظرفاً لان من من قبيل العلة الفاعلة ولم من قبيل العلة الغائية وفيم من قبيل العلة المادية

لكن يعارض ذلك نص الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره

والجواب ان يقال ان توليوس في كتابه الاول في الخطابة جعل الظروف
سبعة وهي المشار اليها في هذا البيت

ظروف فعل من وماذا ومتى أين متى لم وكيف ثباتاً
اذ لا بد في كل فعل من اعتبار من فعل وبأية واسطة أو آلة فعل وماذا فعل
واين فعل ولماذا فعل وكيف فعل ومتى فعل وقد زاد عليها ارسططاليس في
الموضع المتقدم ذكره ظرفاً آخر وهو فيم وقد ادخله توليوس في ماذا ووجه
جعل الظروف في هذا العدد ان المراد بالظرف ما كان خارجاً عن جوهر
الفعل ولكنه مماس له بوجه من الوجوه وهذا يعرض على ثلاثة انحاء احدهما ان
حيث يماس نفس الفعل والثاني من حيث يماس علة الفعل والثالث من حيث
يماس المتعول فيماس نفس الفعل اما بطريق مقداره كالزمان والمكان او
بطريق حاله ككيفية حدوثه واما من جهة المتعول فكما اذا اعتبر ماذا فعل
الفاعل واما من جهة العلة فيحصل لم من جهة العلة الغائية وفيم من جهة
العلة المادية او الموضوع ومن من جهة العلة الفاعلة الاصلية وبأية آلة من جهة
العلة الفاعلة الالية

اذا اجيب على الاول بان الزمان والمكان ظرفان للفعل بطريق المقدار واما
سائر الظروف فانما هي ظروف له من حيث تماسه خارجاً عن جوهره بطريق آخر
وعلى الثاني بان حال الحسن او القبح ليس ظرفاً بل لازماً لجميع الظروف
واما الحال الذي يجعل ظرفاً خصوصاً فهو ما كان من قبيل كيفية الفعل كسرعة
السير او بطئه وكشدة الضرب او خفته ونحو ذلك

وعلى الثالث بان تلك الهيئة الحاصلة عن العلة المترقف عليها جوهر الفعل لا يقال
لها ظرف بل الظرف هيئة اخرى زائدة كما انه لا يتغير ظرفاً للسرقة كون المسروق
مال الغير لرجوع ذلك الى جوهر السرقة بل كونه كثيراً او قليلاً وكذا يقال في

سائر الظروف الحاصلة من جهة العلة الأخرى فليست الغاية التي تفيد الفعل حقيقة النوعية ظرفاً له بل الظرف غاية أخرى زائدة كما ان فعل الشجاع بشجاعة لاجل فضيلة الشجاعة ليس ظرفاً بل انما الظرف لو فعل بشجاعة لاجل انقاذ المدينة او لاجل المسيح او نحو ذلك وقس عليه ظرف ماذا فانه متى اتى انسان آخر في الماء قبله لم يكن البلل ظرفاً للفعل بل انما الظرف في ما يحصل عن البلل من التبريد او التسخين او المنفعة او الضرر

الفصل الرابع

في ان ما لاجله الفعل وما فيه الفعل هل ما اخص الظروف

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان ما لاجله الفعل وما فيه الفعل ليسا اخص الظروف كما في الخلقيات ك ٣ ب ١ لان ما فيه الفعل هو المكان والزمان في ما يظهر وهما ليسا اخص الظروف في ما يظهر لانهما خارجان جداً عن الفعل . فاذا ليس ما فيه الفعل اخص الظروف

٢ وايضاً ان غاية الشيء امر خارج عنه فليست اخص الظروف في ما يظهر
٣ وايضاً ان اخص ما في كل شيء علته وصورته . وعلة الفعل هي الشخص الفاعل وصورته هي حاله . فهما اذن في ما يظهر اخص الظروف

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب ولادة الانسان ب ٣١ ان اخص الظروف « ما لاجله الفعل وما هو المفعول »

والجواب ان يقال انما يقال للافعال انسانية حقيقة من حيث هي ارادية كما مر في مب ١ ف ١ ومحرك الارادة وموضوعها هو الغاية فكان اخص جميع الظروف ما يمس الفعل من جهة الغاية وهو المعبر عنه بما لاجله ثم يليه في الاهمية ما يمس جوهر الفعل وهو المعبر عنه بماذا فعل وامام سائر الظروف فمتمناوة في ذلك بحسب تفاوتها في القرب اليهما

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس مراد الفيلسوف بما فيه الفعل الزمان والمكان بل ما يحصل بنفس الفعل ومن ثمة فما عبر عنه الفيلسوف بما فيه الفعل عبر عنه غريغور يوس النصي بما هو المفعول كأنه أراد بذلك تفسير قول الفيلسوف وعلى الثاني بأن الغاية وإن كانت خارجة عن جوهر الفعل لكنها اخص علة له من حيث تحرك الفاعل إلى الفعل ولهذا كانت اخص ما تفيد الفعل الأدبي حقيقته النوعية

وعلى الثالث بأن الشخص الفاعل إنما هو علة الفعل باعتبار تحركه من الغاية وبهذا الاعتبار يتوجه بالاصالة إلى الفعل وأما مائر الأحوال الشخصية فلا تتوجه إلى الفعل بمثل هذه الاصالة. وأما الحال فليس صورة جوهرية للفعل فإن صورة الفعل الجوهرية تُعتبر من جهة الموضوع أو الغاية والمنتهى لكنه كيفية عرضية

المبحث الثامن

في ما تتعلق به الإرادة من المرادات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في أفعال الإرادة بوجه اخصيص أولاً في الأفعال الصادرة عنها مباشرة وثانياً في الأفعال المأمور بها منها. والإرادة تتحرك إلى الغاية وإلى ما إلى الغاية - فإذا يجب النظر أولاً في أفعال الإرادة التي تتحرك بها إلى الغاية ثم في أفعالها التي تتحرك بها إلى ما إلى الغاية. أما الأفعال التي بها تتحرك الإرادة إلى الغاية فيظهر أنها ثلاثة الإرادة والتشع والقصد فننظر اذن أولاً في الإرادة ثم في التشع ثم في القصد - أما الأول فيبحث فيه عن ثلاثة أولاً عما تتعلق به الإرادة وثانياً عما تتحرك به وثالثاً عن كيفية تحركها - والبحث في الأول يدور على ثلاث مسائل - ١ في أن الإرادة هل تتعلق بالخبر فقط - ٢ في أنها هل تتعلق بالغاية فقط أو بما إلى الغاية أيضاً - ٣ في أنها إذا كانت تتعلق على نحو ما بما إلى الغاية هل تتحرك بحركة واحدة إلى الغاية وإلى ما إلى الغاية

الفصل الأول

في ان الارادة هل تتعلق بالخير فقط

يُخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتعلق بالخير فقط لان القوة التي تتعلق بالمتقابلات واحدةً بينها كما يتعلق النظر بالابيض والاسود . والخير والشر متقابلان . فالارادة اذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر ايضاً
٢ وايضاً ان القوى النطقية تتحرك نحو انتقابات كما قال الفيلسوف في الالهيات
ك ٩ م ٠٣ والارادة قوةً نطقية لان محمها النطق كما في كتاب انفس م ٣ ٠٤٢ .
فالارادة اذن تتحرك نحو المتقابلات فاذا انيس من شأنها ان تريد الخير فقط بل ان تريد الشر ايضاً

٣ وايضاً ان الخير والموجود متساوقان . والارادة لا تتعلق بالموجودات فقط بل باللاموجودات ايضاً فقد نريد عدم انشي وعدم التكلم وقد نريد ايضاً اموراً مستقبلية وهي ليست موجودات بالفعل . فالارادة اذن لا تتعلق بالخير فقط لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٩ و ٢٢ ان «الشر يحصل دون قصد الارادة» وان «كل شيء يشتهي الخير»

والجواب ان يقال ان الارادة شهوة نطقية والشهوة لا تتعلق الا بالخير اذ ليست شيئاً سوى ميل المشتهي الى شيء وليس يميل شيء الا الى شيء مماثل وملائم له ولما كان كل شيء من حيث هو موجود وجوهر خيراً ما وجب ان ان لا يميل الا الى الخير ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ «الخير ما يشتهي كل شيء» لكن لا بد من اعتباره لما كان كل ميل تابعاً لصورة ما كانت الشهوة الطبيعية تابعة للصورة الخارجية والشهوة الحسية او العقلية اي النطقية التي يقال لها ارادة تابعة للصورة الذهنية . فاذا كما ان ما يميل اليه الشهوة الطبيعية خير حقيقي كذلك ما يميل اليه الشهوة الحيوانية او الارادية خير اعتباري

وعلى هذا فيل الارادة الى شيء لا يقتضي كونه خيراً حقيقياً بل اعتبار كونه خيراً وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢ م ٣١ هـ الغاية خيرٌ او خيرٌ ظاهريٌّ»

إذا اجيب على الاول بان القوة التي تتعلق بالتقابلات واحدةً بينها الا ان نسبتها الى كل منها ليست واحدةً بينها فالارادة تتعلق بالخير والشر لكنها تتعلق بالخير باشتهاؤها اياه وتعلق بالشر ببرها منه فإذا شبهة الخير الفعلية يقال لها ارادة باعتبار اطلاق الارادة على فعل الارادة وكلامنا عليها هنا بهذا المعنى والحرب من الشر يقال له لا ارادة فإذا كما ان الارادة تتعلق بالخير كذلك اللارادة تتعلق بالشر

وعلى الثاني بان القوة النطقية لا تنحصر نحو جميع التقابلات بل نحو التقابلات المندرجة تحت موضوعها الملائم اذ لا تنحصر قوة الانحصر موضوعها الملائم. وموضوع الارادة هو الخير. فهي اذن انما تنحصر نحو تلك التقابلات المندرجة تحت الخير كالتحرك والسكون والتكلم والسكون وما اشبه ذلك لانها انما تنزع الى كل من ذلك باعتبار كونه خيراً

وعلى الثالث بان ما ليس موجوداً في الخارج يُعتبر موجوداً في الذهن ومن ثم يقال للسلوب والأعدام موجودات ذهنية ومن هذا القبيل ايضاً المستقبلات المتصورة في الذهن - وباعتبار كون هذه الامور موجودات تُعتبر خيرات فتتزع اليها الارادة وبهذا المعنى قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ «الخلو عن الشر يُعتبر خيراً»

الفصل الثاني

في ان الارادة هل تتعلق بالغاية فقط اربما الى الغاية ايضاً يُنحصر الى الثاني بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتعلق بما الى الغاية بل بالغاية

فقط فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ «الارادة تتعلق بالغاية والانتخاب يتعلق بما الى الغاية

٢ وايضاً ان الامور المتغيرة في الجنس تجعل لها في النفس قوى متغيرة كما في الخلقيات ك ٦ ب ١ والغاية وما اليها متغيران في جنس الخير لان الغاية خير محمود او مستلذ فهي داخله في جنس الكيف او في جنس الفعل او الانفعال وما الى الغاية يقال له خير مفيد فهو داخل في جنس المضاف كما في الخلقيات ك ١ ب ٦ فاذا اذا تعلقت الارادة بالغاية فليست تتعلق بما الى الغاية

٣ وايضاً ان الملكت تعادل القوى لكونها كمالات لها . وفي الملكت التي يقال لها صنائع عملية ترجع الغاية الى غير ما يرجع اليه ما الى الغاية كما ان استعمال السفينة الذي هو غايتها يرجع الى الملاحة وصنعها الذي لاجل غايتها يرجع الى السفانة . فاذا لما كانت الارادة تتعلق بالغاية لم تكن تتعلق بما الى الغاية

لكن يعارض ذلك ان شيئاً في الاشياء الطبيعية يقطع الاوساط ويبلغ الى المنتهى بقوة واحدة . وما الى الغاية اوساط يبلغ بها الى الغاية كما يبلغ الى المنتهى فاذا اذا كانت الارادة تتعلق بالغاية فهي تتعلق بما الى الغاية ايضاً

والجواب ان يقال قد تطلق الارادة على القوة التي بها نريد وقد تطلق على فعل الارادة فان اردنا بها المعنى الاول فهي تتناول الغاية وما الى الغاية لان كل قوة تتناول ما يوجد فيه حقيقة موضوعها باي وجه كان كما يتناول البصر كل ما يشترك في اللون باي وجه كان وحقيقة الخير الذي هو موضوع قوة الارادة ليست موجوداً في الغاية فقط بل في ما الى الغاية ايضاً . وان اردنا بها المعنى الثاني فهي انما تتعلق حقيقة بالغاية فقط لان كل فعل مشتق من قوة يدل على مطلق فعل تلك القوة كما يدل العقل على مطلق فعل العقل . وفعل القوة المطلق انما يتعلق بما هو موضوعها بالذات . وما هو خير ومراد لذاته انما هو الغاية

فالأرادة اذن انما تتعلق حقيقةً بالغاية واما ما الى الغاية فليس خيراً او مراداً لذاته بل لنسبته الى الغاية . فالارادة اذن لا ننحو اليه الا من حيث ننحو الى الغاية فاذا ما ترويه فيه انما هو الغاية كما ان العقل ايضاً لا يتعلق حقيقةً الا بما يُعلم بذاته وهو المبادئ واما ما يُعلم بالمبادئ فليس يقال انه يُعقل الا من حيث تعتبر فيه المبادئ لان حكم الغاية في المشتبهات حكم المبادئ في المقولات على ما في الخلقيات ك ٧ ب ٨

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الارادة بمعنى مطلق فعل الارادة لا بمعنى القوة

وعلى الثاني بان الاشياء التي هي متغايرة في الجنس ومتكافئة في النسبة يُجعل لها قوى متغايرة كما يُجعل السمع والبصر للصوت واللون للذين هما جنسان من المحسوسات متغايران . والنشيد والمحمود ليسا متكافئين في النسبة بل احدهما يقال لنفسه والآخر للآخر وما كان كذلك فانه يرجع دائماً الى قوة واحدة بعينها كما تشعر القوة الباصرة باللون وبالصوت الذي به يرى اللون

وعلى الثالث بانه ليس كل ما تتغاير به الملكة تتغاير به القوة فان الملكات هي ترجع القوي الى افعال خاصة . ومع ذلك فكل صناعة عملية تنظر في الغاية وفي ما الى الغاية فالملاحة تعتبر الغاية في ما تفعله وما الى الغاية في ما تأمر به وبمعكسها السفانة فهي تعتبر ما الى الغاية في ما تفعله والغاية في ما توجه اليه ما تفعله . وايضاً فكل صناعة عملية غاية خاصة وشي الى الغاية يختص بتلك الصناعة

الفصل الثالث

في ان الارادة هل تتحرك بفعل واحد الى الغاية وما اليها يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة تتحرك بفعل واحد الى

الغاية وما اليها فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ « حيثما كان واحد
للاجل آخر فهناك واحد فقط » والارادة لا تريد ما الى الغاية الا لاجل الغاية
فهي اذن تتحرك اليهما بفعل واحد

٢ وايضاً ان الغاية هي سبب ارادة ما اليها كما ان النور هو سبب رؤية
الالوان والنور واللون يُرى بان بفعل واحد فالارادة اذن تريد الغاية وما اليها
بحركة واحدة

٣ وايضاً ان الحركة الطبيعية التي تقطع الاوساط وتباعد الى المنتهى واحدة
بعينها ونسبة ما الى الغاية اليها كسبة الاوساط الى المنتهى فالارادة اذن تتوجه
بحركة واحدة الى الغاية وما اليها

لكن يعارض ذلك ان الافعال تتغير بتغير الموضوعات والغاية وما اليها مما
يقال له خبر مفيد خيران متغيران في النوع فالارادة اذن لا تتحرك اليهما
بفعل واحد

والجواب ان يقال لما كانت الغاية مرادة لنفسها وما الى الغاية من حيث هو
هو ليس مراداً الا لاجل الغاية كان من الواضح انه يجوز توجه الارادة الى
الغاية من حيث هي دون ان تتوجه الى ما الى الغاية الا انه لا يجوز توجهها
الى ما الى الغاية من حيث هو دون ان تتوجه الى الغاية فالارادة اذن
تتوجه الى الغاية على نحوين احدهما مطلقاً وباعتبار الغاية في نفسها والثاني باعتبار
ارادة ما الى الغاية وواضح ان الحركة التي بها تتوجه الارادة الى الغاية باعتبار
كونها علة لارادة ما اليها والى ما الى الغاية واحدة بعينها واما الفعل الذي به
تتوجه الى الغاية مطلقاً وقد يكون متقدماً بالزمان فتغير للفعل الذي به تتوجه
لى ما الى الغاية وذلك كما لو اراد انسان الصحة أولاً ثم نظر في كيفية حصوله
عليها فاراد استدعاء الطبيب ليشفيه ومثل هذا ايضاً يعرض في العقل فان

عاقلاً يعقل أولاً المبادئ في انفسها ثم يعقلها في النتائج من حيث يصدق
بالنتائج بسبب المبادئ

إذا اجيب على الاول بان هذه الحجة تنهض باعتبار توجه الارادة الى الغاية
من حيث هي علة لا ارادة ما اليها

وعلى الثاني بانه كلما روي اللون روي النور ايضاً بفعل واحد فيهما لكن قد
يرى النور دون ان يرى اللون فكذا ايضاً كلما اراد مرید ما الى الغاية اراد الغاية
ايضاً بفعل واحد ولا يعكس

وعلى الثالث بانه عند اجراء الفعل يعتبر الى الغاية بمنزلة الاوساط والغاية بمنزلة
المنتهى وكما ان الحركة الطبيعية قد تقف في الوسط ولا تبلغ الى المنتهى كذلك
قد يفعل فاعل ما الى الغاية دون ان يدرك الغاية. واما عند الارادة فالامر
بالعكس لان الارادة تأدى بالغاية الى ارادة ما الى الغاية كما يتأدى العقل ايضاً
الى النتائج بالمبادئ التي يقال لها الحدود الوسطى ولنا فقد يعقل العقل الحد
الاطوسط دون ان ينتقل منه الى النتيجة وكذا الارادة قد تريد الغاية دون ان
تنتقل الى ارادة ما الى الغاية

واما ما أُورِدَ في المعارضة فالجواب عليه ظاهر ما تقدم في الفصل الآنف
لان المنيد والمحمود ليسا نوعين من الخير متقسمين على وجه التكافؤ بل احدهما
يقال لنفسه والآخر للآخر فيجوز من ثمة ان يتوجه فعل الارادة الى احدهما دون
ان يتوجه الى الآخر ولا يعكس

البحث التاسع

في محرك الارادة - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في محرك الارادة والبحث في ذلك بدور على ست مسائل - افي ان

الارادة هل تتحرك من العقل — ٢ هل تتحرك من الشوق الحسي — ٣ هل تحرك الارادة نفسها — ٤ هل تتحرك من مبدأ خارج — ٥ هل تتحرك من الجرم السماوي — ٦ هل تتحرك من الله فقط من جهة الخارج

الفصل الأول

في ان الارادة هل تتحرك من العقل

يُختص الى الاول بان يقال: يظهر ان الارادة لا تتحرك من العقل فقد قال
أوغسطينوس في شرح قوله في مز ١١٨: اشتاقت نفسي الى الرغبة في احكام
عدلك: ما نصه « يطير العقل أولاً فيلحقه شوق بطي لا اولاً يلحقه شوق اصلاً
نعم الخبير ولا يروق لنا ان نفعله » ولو كانت الارادة تتحرك من العقل لم يكن
الامر كذلك لان حركة المتحرك تتبع تحريك المحرك. فالعقل اذن لا يحرك الارادة
٢ وايضاً ان نسبة العقل الى الارادة نسبة مظهر المشتى لها كما يظهر الوهم
المشتى للشهوة الحية. والوهم باظهار المشتى لا يحرك الشهوة الحسية بل قد
تكون حالنا بالنسبة الى ما نتوهمه كحالنا بالنسبة الى ما يبدو لنا في الصورة
المنقوشة ما لا يحركنا كما في كتاب النفس ٢ م ١٥٤. فكذا العقل ايضاً لا يحرك
الارادة

٣ وايضاً ليس شيء واحد بعينه محركاً ومتحركاً باعتبار واحد. والارادة تتحرك
العقل لاننا نعقل متى اردنا. فالعقل اذن لا يحرك الارادة
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٥٤ « المشتى
المعقول محرك غير متحرك والارادة محرك متحرك »

والجواب ان يقال انما يحتاج شيء الى ان يتحرك من اخر من حيث هو بالقوة
الى كثير لان ما بالقوة لا بد ان يخرج الى الفعل بما بالفعل وهذا هو المراد بالتحريك
وكون قوة نفسانية بالقوة الى امور مختلفة يحدث على ضربين احدهما ان تكون

بالقوة الى الفعل او عدمه والثاني ان تكون بالقوة الى فعل هذا او ذاك كما ان
 البصر قد يرى وقد لا يرى وقد يرى الابيض وقد يرى الاسود فهي اذن
 تحتاج الى محرك في كليهما اي في مزاولة الفعل اي استعماله وفي تخصيصه والاول
 من جهة الفاعل الذي قد يكون فاعلاً وقد لا يكون فاعلاً والثاني من جهة الموضوع
 الذي باعتباره يختلف الفعل . وتحريك الفاعل يصدر عن فاعله ما ولما كان كل فاعل
 انما يفعل لغاية كما مر بيانه في مباحث ١ ف ٢ كان مبدأ هذا التحريك من الغاية ومن
 ثم كانت الصناعة التي ترجع اليها الغاية تحرك بامرها الصناعة التي ترجع اليها ما
 الى الغاية كما تأمر الملاححة السفانة على ما في الطبيعيات ك ٢ م ٢٥ . والخير
 المطلق المتضمن حقيقة الغاية هو موضوع الارادة فهي من هذه الجهة تحرك سائر
 قوى النفس الى افعالها اذا انما نستعمل سائر القوى متى اردنا فان غاياتها وكالاتها
 خيارات جزئية مندرجة تحت موضوع الارادة . ومن شأن الصناعة او القوة التي
 ترجع اليها الغاية الكلية ان تحرك الى الفعل الصناعة او القوة التي ترجع اليها
 الغاية الجزئية المندرجة تحت تلك الغاية الكلية كما ان قائد العسكر الموكول اليه
 النظري خيره العام اي ترتيبه باسره يحرك بامره احد العرفاء الموكول اليه ترتيب
 فرقة منه . والموضوع يحرك بتخصيص الفعل على طريقة المبدأ الصوري الذي منه
 يستمد الفعل في الاشياء الطبيعية حقيقته النوعية كما يستمد التسخين حقيقته النوعية
 من الحرارة والمبدأ الصوري الاول هو الوجود والحق الكلي الذي هو موضوع
 العقل . وهذا كذا العقل يحرك الارادة بهذا الضرب من التحريك من حيث يقدم
 لها موضوعها

اذ اُجيب على الاول بانه ليس قضية كلام او غسطينوس ان العقل لا يحرك
 بل انه لا يحرك بالضرورة
 وعلى الثاني بانه كما ان توهم الصورة دون اعتبار النافع او الضار لا يحرك

الشهوة الحسية كذلك تصور الحق دون اعتبار الخير المشتكى لا يحرك الإرادة
ومن ثم قيل في كتاب النفس ٣ م ٤٦ وما يليه ان العقل النظري لا يحرك بل
انما يحرك العقل العملي

وعلى الثالث بان الإرادة تحرك العقل باعتبار مزاولة الفعل لان الحق
الذي هو كمال العقل خير جزئي مندرج تحت الخير الكلي واما باعتبار تخصيص
الفعل الذي يحصل من جهة الموضوع فالعقل يحرك الإرادة لان الخير أيضاً
يتصور بحقيقة خاصة مندرجة تحت حقيقة الحق الكلية وبهذا يتضح ان ليس
في ذلك شيء واحد بعينه محركاً ومتحركاً باعتبار واحد
الفصل الثاني

في ان الإرادة هل تتحرك من الشوق الحسي
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يتمتع تحرك الإرادة من الشوق الحسي
لان المحرك والفاعل اشرف من المتفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢
ب ١٦ والشوق الحسي ادنى من الإرادة التي هي شوق عقلي كما ان الحس ادنى
من العقل فالشوق الحسي اذن لا يحرك العقل
٢ وايضاً يستحيل صدور أثر كلي عن قوة جزئية والشوق الحسي قوة جزئية
لكونه يالحق الادراك الحسي الجزئي فيستحيل ان تصدر عنه حركة الإرادة التي
هي كلية من حيث تلحق الادراك العقلي الكلي
٣ وايضاً ليس بين المحرك والمتحرك نسبة متكررة بحيث يكون كل منهما محركاً
للاخر كما في الطبيعيات ك ٨ م ٤٠ والإرادة تحرك الشوق الحسي من حيث هو
خاضع للنطق فهو اذن لا يحرك الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله في يع ١ : ١٤ « كل انسان تكون تجربته باجذاب
شهوته وتلقها له » واجذاب الشهوة انما يكون تحرك الإرادة من الشوق الحسي

الذي هو محل الشهوة . فالشوق الحسي اذن يحرك الارادة
والجواب ان يقال ان ما يدرك تحت اعتبار الخير والملائم يحرك الارادة
بطريقة الموضوع كما تقدم في الفصل الانف واعتبار شيء خيراً وملائماً يعرض من
امرين من حالة ما يعرض ومن حالة ما يعرض عليه لان الملائم يقال بالاضافة
فيتوقف على كلا الطرفين ومن ثم كان النوق المختلف الاستعداد لا يقبل شيئاً على
انه ملائم وعلى انه غير ملائم على نحو واحد . بعينه وعليه قول الفيلسوف في الخلقيات
ك ٣ ب ٥ « كل يرى الغاية على حسب حاله » ولا يخفى ان حالة الانسان
تتغير بانفعال الشوق الحسي ولذلك قد يرى الانسان وهو في حال انفعال
ملائماً ما لا يراه كذلك في غير تلك الحال كما قد يرى الغضبان خيراً ما لا يراه
كذلك الخليم وبهذا الاعتبار يحرك الشوق الحسي الارادة من جهة الموضوع
اذ اوجب على الاول بان ما هو اشرف مطلقاً وفي نفسه لا يمتنع ان يكون
اضعف باعتبار ما والارادة اشرف مطلقاً من الشوق الحسي الا ان الشوق الحسي
اعلى منها في من استولى عليه الانفعال باعتبار خضوعه للانفعال
وعلى الثاني بان افعال الناس وانتخاباتهم انما تتعلق بالجزئيات ولذا كان للشوق
الحسي من حيث هو قوة جزئية قوة عظيمة على جعل الانسان مستعداً لان
يرى شيئاً من الجزئيات على حاله او اخرى
وعلى الثالث بان النطق الذي هو محل الارادة يحرك القوة الفضية والشهوانية
بامرهم لكن ليس برئاسة قاهرة كما يتحرك العبد من السيد بل برئاسة ملكية اي
سياسية كما يئاس الناس الاحرار من الامير مع قدرتهم على الخروج عليه كما قال
الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٣ وعلى هذا فالفضية والشهوانية يجوزان
تحركا الارادة الى عكس ما يأمر به النطق وهكذا لا يمتنع ان تحرك الارادة
منهما احياناً

الفصل الثالث

في ان الارادة هل تحرك نفسها

يُنْخَطَّ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الارادة لا تحرك نفسها لان كل محرك من حيث هو كذلك موجود بالفعل وما يتحرك موجود بالقوة لان الحركة فعل موجود بالقوة من حيث هو كذلك. وليس شي ١ واحد بعينه موجوداً بالقوة وبالفعل باعتبار واحد. فاذاً ليس شي ٢ يحرك نفسه. فيستحيل اذن تحريك الارادة لنفسها

٢ وايضاً ان المتحرك يتحرك الى حفرة المحرك والارادة حاضرة عند نفسها دائماً فلو كانت تحرك نفسها لكانت تتحرك دائماً وهذا بين البطلان

٣ وايضاً ان الارادة تتحرك من العقل كما مر في ف ١ فلو كانت تحرك نفسها لتحرك شي ٤ واحد بعينه دفعة واحدة من محركين بالباشرة وهذا باطل في ما يظهر. فالارادة اذن لا تحرك نفسها

لكن يعارض ذلك ان الارادة هي ربة فعلها وفي قدرتها ان تريد وان لا تريد وهذا يمتنع لو لم يكن في قدرتها ان تحرك نفسها الى الارادة. فهي اذن تحرك نفسها والجواب ان يقال من شأن الارادة ان تحرك سائر القوى باعتبار الغاية التي هي موضوع الارادة كما تقدم في ف ١ وحكم الغاية في المشتبهات حكم المبدأ في العقولات كما مر في البحث الآنف ف ٢ ولا يخفى ان العقل بادراكه المبدأ يخرج نفسه من القوة الى الفعل بالنظر الى ادراك النتائج وبذلك يحرك نفسه فكذا الارادة بارادتها الغاية تحرك نفسها الى ارادة ما الى الغاية

اذاً اجيب على الاول بان الارادة لا تحرك وتتحرك باعتبار واحد فلا تكون بالفعل وبالقوة باعتبار واحد لكنها باعتبار ارادتها الغاية بالفعل تخرج نفسها من القوة الى الفعل بالنظر الى ما الى الغاية حتى تريده بالفعل

وعلى الثاني بان قوة الارادة حاضرة عند نفسها بالفعل دائماً واما فعل الارادة الذي به تريد الغاية احياناً فليس حاصلأ عندها دائماً وهي انما تحرك نفسها بهذا الاعتبار . فلا يلزم اذن كونها تحرك نفسها دائماً

وعلى الثالث بان الارادة لا تتحرك من العقل ومن نفسها على نحو واحد بل تتحرك من العقل باعتبار الموضوع ومن نفسها باعتبار مزاولة الفعل بالنظر الى الغاية

الفصل الرابع

في ان الارادة هل تتحرك من مبدأ خارج

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتحرك من شيء خارج لان حركتها ارادية . ومن حقيقة الارادي ان يكون صادراً عن مبدأ داخل كما ان ذلك من حقيقة الطبيعي ايضاً . فاذا لاتصدر حركة الارادة عن شيء خارج .

٢ وايضاً يستحيل قسر الارادة كما مرّ بيانه في مب ٦ ف ٤ . والقسري ما كان مبدؤه خارجاً . فيستحيل اذن تحرك الارادة من شيء خارج .

٣ وايضاً ما يكفي لتعريكه محرك واحد فلا يحتاج الى محرك آخر . والارادة تكفي لتعريك نفسها . فلا تتحرك اذن من شيء خارج .

لكن يعارض ذلك ان الارادة تتحرك من الموضوع كما مرّ في ف ١ . ويجوز ان يكون موضوع الارادة امرأ خارجاً معروضاً على الحس . فيجوز اذن ان تتحرك من شيء خارج .

والجواب ان يقال اذا اعتبرت تحرك الارادة من الموضوع فلا مرأ في جواز تحريكها من شيء خارج . واذا اعتبرت تحركها من جهة مزاولة الفعل فلا بد ايضاً من انقول بانها تتحرك من مبدأ خارج لان كل ما يفعل تارة بالفعل وتارة بالقوة لابد ان يتحرك من محرك ما ومعلوم ان الارادة تبدأ ان تريد شيئاً بعد ان كانت لاتريده فلا بد اذن من محرك يحركها لارادته وقد مرّ في الفصل الآنف

انها تحرك نفسها من حيث انها بارادتها الغاية تؤدي بنفسها الى ارادة ما الى الغاية وهذا لا يمكن ان فعله الا بعد التروي لانه متى اراد مريض الشفاء يأخذ بالتفكير في طريقة التوصل اليه فيؤدي به تفكره الى ان يرى ذلك ممكناً بواسطة الطبيب فيريده الا انه لما لم يكن قد اراد الشفاء بالفعل دائماً فلا بد ان يكون ابتداء ارادته اياه مسبباً عن محرك على ان الارادة ولو كانت تحرك نفسها فلا بد ان يكون فعلها هذا الحاصل بالتروي صادراً عن ارادة سابقة والتسلسل هنا مستحيل فلا بد اذن من القول بان الارادة انما تصدر حركتها الاولى بتحريك محرك خارج كما اتفق ذلك ارسطو في بعض المواطن من خلقياته اذا اجيب على الاول باننا لا نتكران من حقيقة الارادي ان يكون صادراً عن مبدأ داخل الا ان هذا المبدأ الداخل لا يجب ان يكون المحرك الاول الغير المتحرك من آخر فاداً وان كان مبدأ الحركة الارادية القريب داخلياً الا ان مبدأها الاول خارج كما ان مبدأ الحركة الطبيعية الاول خارج وهو ما يحرك الطبيعة

وعلى الثاني بانه ليس يكفي لحقيقة القسري ان يكون مبدؤه خارجاً بل يجب ان يزداد على ذلك ان لا يكون المقسور مساعداً عليه بوجه وهذا لا يحدث عند ما لتحرك الارادة من خارج لانها هي التي تريد وان كانت متحركة من آخر وانما تكون هذه الحركة قسرية لو كانت مضادة لحركة الارادة وهذا مستحيل هنا للزوم كون شيء واحد بعينه مريداً وغير مريد

وعلى الثالث بان الارادة تكفي لتحريك نفسها الى شيء ما وفي رتبها اي من حيث هي فاعل قريب ولكنها لا تقدر ان تحرك نفسها الى جميع الاشياء كما مر بيانه في جرم الفصل فلا بد اذن ان تحرك من آخر على انه المحرك الاول

الفصل الخامس

في ان الارادة هل تتحرك من الجرم السماوي

يُخَطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الارادة الانسانية تتحرك من الجرم السماوي لان جميع الحركات المختلفة والمركبة تعلل بالحركة البسيطة التي هي حركة الفلك كما اثبت القيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٦ والحركات الانسانية مختلفة ومركبة لا بدائمها بعد ان لم تكن . فهي اذن تعلل بحركة الفلك التي هي بسيطة في طبعها

٢ وايضاً ان الاجسام الساقطة تتحرك بالاجسام العالية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ . وحركة الجسم الانساني الصادرة عن الارادة لا يجوز تعليلها بحركة الفلك ما لم تتحرك منه الارادة ايضاً . فالفلك اذن يحرك الارادة الانسانية

٣ وايضاً ان المنجمين برعايتهم الاجرام السماوية ينبئون بامور صحيحة تتعلق بالافعال الانسانية المستقبلية الحاصلة عن الارادة . وهذا يمتنع لو كانت الاجرام السماوية لا تقدر ان تحرك الارادة الانسانية . فاذاً الارادة الانسانية تتحرك من الاجرام السماوية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ « ليست الاجرام السماوية عللاً لافعالنا » . ولو كانت الارادة التي هي مبدأ الافعال الانسانية تتحرك من الاجرام السماوية لكانت هذه الاجرام عللاً للافعال الانسانية . فالارادة اذن لا تتحرك من الاجرام السماوية

والجواب ان يقال من الواضح ان الارادة يجوز ان تتحرك من الاجرام السماوية باعتبار تحركها من الموضوع الخارجي اي من حيث ان الاجسام الخارجية التي عند شعور الحس بها تتحرك الارادة حتى ان آلات القوى الحسية ايضاً خاضعة لحركات

الاجرام السماوية واما باعتبار تحركها من فاعل خارج لمزاولة الفعل فذهب بعض
ايضاً الى ان الاجرام السماوية تؤثر بالذات في الارادة الانسانية الا ان هذا محال
لان محل الارادة النطق كما في كتاب النفس م ٣٤٢ وانطلق قوة نفسانية غير
مقيدة بآلة جسمانية فالارادة اذن قوة مجردة من كل وجد وروحانية محضة وواضح
ان ليس يقدر جسم ان يفعل في شيء روحاني بل بالعكس لان الاشياء
الروحانية والمجردة اشد واعم قدرة من كل شيء جسي فيستحيل اذن ان يؤثر
الجسم السماوي بآثاره في العقل او في الارادة ولذا لما روى ارسطو في كتاب
النفس م ١٥٠ مذهب القائلين بان «الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم
ابو الناس والآلهة» (اي المشتري الذي يراد به السماء بأسرها) اسند هذا القول
الى الذين لا يفرقون بين العقل والحس لان جميع القوى الحسية لكونها أفعال
الآلات الجسمانية يجوز تحركها من الاجرام السماوية بالعرض اي بتحرك الاجسام
التي هي افعالها الا انه لما كان الشوق العقلي يتحرك على نحو ما من الشوق الحسي
كما مر في ف ٢ كانت حركة الاجرام السماوية تؤثر في الارادة تبعاً اي من
حيث يعرض للارادة ان تتحرك بانفعالات الشوق الحسي
اذ اوجب على الاول بان ما في الارادة الانسانية من الحركات المركبة
يعلل بعلّة بسيطة اعلى من العقل والارادة ومثل هذه العلة لا يجوز ان تكون
جسماً بل يجب ان تكون جوهرًا مجرداً عالياً فليس يجب اذن تعليل حركة
الارادة بحركة السماء

وعلى الثاني بان الحركات الجسمانية الانسانية انما تعلل بحركة الجسم السماوي
من حيث يحصل للآلات استعداد للحركة على نحو ما من تأثير الاجرام السماوية
ومن حيث ان الشوق الجنسي ايضاً يتحرك بتأثير الاجرام السماوية ثم من حيث ان
الاجسام الخارجة تتحرك بحسب حركة الاجرام السماوية التي من التقائها تأخذ

الارادة ان تريد شيئاً كما ياخذ الانسان عند حصول البردان يريد ايقاد النار
الآن هذا التحريك للارادة يحصل من جهة الموضوع المعروض عليها من الخارج
لا من جهة الغريزة الداخلة

وعلى الثالث بان الشهوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية كما مر في ف ٢ و ق
امب ٨ و ٨٠ فلا يمتنع اذن ان يحصل لبعض تأثير الاجرام السماوية استعداداً
للغضب او الشهوة او نحو ذلك من الانفعالات كما ان المزاج الطبيعي ايضاً يؤثر
في استسلام أكثر الناس للانفعالات التي انما يقاومها الحكماء فقط ولذا كان ما
ينبأ به من افعال الناس قبل حدوثها بناء على مراقبة الاجرام الفلكية يصدق
في الغالب الا ان الحكيم يتسلط على الكواكب كما قال بطليموس في كتابه
الموسوم بمئة كلمة اي لانه بمقاومة الانفعالات يمنع بالارادة المخنثة والغير الخاضعة
بوجه الحركة الفلكية آثار الاجرام السماوية ١٠ او يقال ما قاله اوغسطينوس في
شرح تلك ك ٢ ب ١٧ «لا بد من القول بانه متى قال النجوم اموراً صادقة فانما
يقولونها بقوة غريزة خفية جداً تتفعل منها العقول البشرية مع جهلها اياها ومتى
قصد بذلك خداع الناس كان من فعل الارواح الخادعة»

الفصل السادس

في ان الارادة هل لا تتحرك من مبدأ خارج غير الله
يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة تتحرك من مبدأ خارج
غير الله لان من شأن الادنى ان يتحرك بما هو اعلى منه كما تتحرك الاجرام السفلية
من الاجرام العلوية ٠ ويوجد من دون الله شيء اعلى من ارادة الانسان وهو
الملاك ٠ فيجوز اذن ان تتحرك الارادة من الملاك ايضاً وهو مبدأ خارج
٢ وايضاً ان فعل الارادة لاحق لفعل العقل ٠ وعقل الانسان ليس يتوجه الى
فعله من الله فقط بل من الملائكة ايضاً باناراتهم كما قال ديونيسوس في الاسماء

الالهية ب ٤ مقا ١ و ٦ فكذا الارادة ايضاً

٣ وايضاً ليس الله علة الالهييات كقوته في تلك ٣١:١ «رأى الله جميع ما صنعه
فاذا هو حسن جداً» ولو كانت الارادة لا تتحرك الا من الله فقط لما كانت تتحرك
اصلاً الى الشرع انها هي مصدر الاثر وصلاح السيرة كما قال اوغسطينوس في
كتاب الرجوع ٢ ب ٩

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢ : ١٣ « ان الله هو الذي يعمل فينا
الارادة والعمل »

والجواب ان يقال ان حركة الارادة داخلية كالحركة الطبيعية والشئ الطبيعي
وان جاز ان يتحرك بما ليس لطبيعته الا ان الحركة الطبيعية لا يجوز صدورها الا عما
هو علة للطبيعة على نحو ما فان الحجر يتحرك صعداً من الانسان الذي ليس علة
لطبيعته الا ان هذه الحركة ليست طبيعة للحجر واما حركته الطبيعية فلا تصدر
الا عما هو علة لطبيعته ومن ثمة قيل في الطبيعيات ٨ م ٢٩ وما يليه « ان المولد
يحرك بالحركة المكانية الاجسام الثقيلة والخفيفة » وعلى هذا يجوز ان يتحرك
الانسان ذو الارادة ممن ليس علة له لكن يستحيل ان تصدر حركته الارادية عن
مبدل خارج ليس علة للارادة ولا يجوز ان يكون علة للارادة غير الله وهذا واضح
من وجهين اولاً من كون الارادة قوة للنفس الناطقة الصادرة بالابداع عن الله
وحده كما مر في ق ١ ف ٢ و ٣ وثانياً من كون الارادة متوجهة الى الخير الكلي
فلا يجوز اذن ان يكون علة لها الا الله الذي هو الخير الكلي وكل خير سواء فانما
يقال بالمشاركة وهو خير جزئي والعلة الجزئية لا تمنح الميل الكلي ولهذا يستحيل
صدور الهوى الاولى التي بالقوة الى جميع الصور عن فاعل جزئي

اذاً اجيب على الاول بان الملاك ليس اعلى من الانسان بحيث يكون علة
لارادته كما ان الاجرام العلوية علة للصور الطبيعية اللاحق لها ما للاجسام

الطبيعية من الحركات الطبيعية

وعلى الثاني بان عقل الانسان انما يتحرك من الملاك من جهة الموضوع الذي يعرض عليه بقوة النور الملكي وبهذا المعنى يجوز ايضاً تحريك الارادة من مخلوق خارج كما مر في ف ٤

وعلى الثالث بان الله يحرك ارادة الانسان باعتبار كونه المحرك الكلي الى موضوع الارادة الكلي وهو الخير ومن دون هذا التحريك الكلي لا يتقدر الانسان ان يريد شيئاً وهو يرجع نفسه بالعقل الى ارادة هذا الخير او ذاك مما هو خير حقيقي او ظاهري على ان الله قد يحرك بعض الناس على وجه مخصوص الى ارادة خير جزئي بعينه كمن يحركهم بالنعمة على ما سياتي بيانه في مب ١٠٩ و ١١٢

المبحث العاشر

في كيفية تحريك الارادة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في كيفية تحريك الارادة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع - ٢ هل تتحرك بالضرورة من موضوعها - ٣ هل تتحرك بالضرورة من الشوق الادنى - ٤ هل تتحرك بالضرورة من المحرك الخارج الذي هو الله

الفصل الاول

في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع

- يُنطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتحرك الى شيء بالطبع لان الفاعل الطبيعي قسيم للفاعل الارادي كما يتضح من كتاب الطبيعات ٤٩٢ م ٢ فالارادة اذن لا تتحرك الى شيء بالطبع

٢ وايضاً ان الشيء الطبيعي دائم في محله كدوام الحرارة في النار . وليس في الارادة حركة دائمة . فاذا ليس في الارادة حركة طبيعية

٣ وايضاً ان الطبيعة محدودة الى واحد والارادة تعلق بالتقابلات . فهي اذن لا تريد شيئاً بالطبع

اكن يعارض ذلك ان حركة الارادة تابعة لفعل العقل . والعقل يعقل بعض الاشياء طبعاً . فالارادة اذن تريد بعض الاشياء طبعاً

والجواب ان يقال تطلق الطبيعة على غير واحد كما قال بوليسيوس والفيلسوف الاول في كتاب الطبيعتين والثاني في الالهيات ك ه م فقد تطلق على المبدأ الداخلي في التحركات وهي حينئذ اما الخيول او الصورة الهولانية كما يتضح من الطبيعيات ك ٢ م ٤ وقد تطلق على كل جوهر او كل موجود وبهذا الاعتبار يقال طبيعي لشيء ما يلائمه باعتبار جوهره وهو ما يحل فيه بنفسه واما جميع الاشياء التي لا تحمل بانفسها فتترد الى شيء اول حاله بنفسه وعلى هذا المعنى يجب دائماً ان يكون المبدأ في ما يلائم الشيء طبيعياً . وهذا ظاهر في العقل فان مبادئ المعرفة العقلية معلومة بالطبع وكذا ايضاً مبادئ الحركات الارادية يجب ان يكون شيئاً مراداً بالطبع وهو مطلق الخير الذي تميل اليه الارادة طبعاً كما تميل كل قوة طبعاً الى موضوعها والغاية التصوي التي حكمها في المشتبهات حكم المبادئ الاولى البرهانية في المعقولات وكذا كل ما يلائم المرید بطبعه فاننا لانستحي بالارادة ما يرجع الى قوة الارادة فقط بل ما يرجع ايضاً الى كل قوة بمفردها والى الانسان كله فالانسان اذن ليس يريد طبعاً موضوع الارادة فقط بل سائر ما يلائم القوي الأخر ايضاً كعرفة الحق الملازمة للعقل والوجود والحياة ونحوها مما يتعلق باستقلال الوجود الطبيعي وهذه الاشياء كلها مندرجة تحت موضوع الارادة من حيث هي خيرات جزئية

إذا اجيب على الاول بان مقابلة الارادة للطبيعة في القسمة من قيل مقابلة
علة لاخرى فيها فمن الاشياء ما يُفعل بالطبع ومنها ما يُفعل بالارادة . وطريقة
تأثير الارادة التي هي ربة فعلها مغايرة لطريقة تأثير الطبيعة التي هي محدودة
الى واحد . الا انه لما كانت الارادة حاصلة في طبيعة ما كان من الضرورة ان
تشارك من وجه ما في طريقة الطبيعة كما تشارك العلة المتأخرة في ما للعلة المتقدمة
والوجود الحاصل بالطبع متقدم في كل شيء على فعل الارادة الحاصل بالارادة
ومن ثمة كانت الارادة تريد شيئاً بالطبع

وعلى الثاني بان ما كان في الاشياء الطبيعية طبعياً من حيث هو لاحق
للصورة فقط فهو موجود دائماً بالفعل كوجود الحرارة دائماً بالفعل في النار . واما
ما كان طبعياً من حيث هو لاحق الميولي فليس يوجد دائماً بالفعل بل يكون
بالقوة فقط لان الصورة هي الفعل والميولي هي القوة والحركة فعل موجود بالقوة
كما في الطبيعيات كـ^٣ ولذلك فما يرجع الى الحركة او يلحقها في الاشياء الطبيعية
ليس يوجد دائماً بالفعل كما ان النار لا تتحرك دائماً صعداً بل متى كانت خارجاً
عن حيزها وكذا الارادة التي انما تخرج من القوة الى الفعل متى ارادت شيئاً لا يجب
ان تريد دائماً بالفعل بل متى ترجحت الى شيء فقط واما ارادة الله التي هي فعل
صرف فهي مريدة بالفعل دائماً

وعلى الثالث بان الطبيعة يحاذيها دائماً واحد مغادله لها فالطبيعة الجنسية
يحاذيها واحد بالجنس والطبيعة النوعية يحاذيها واحد بالنوع والطبيعة الشخصية
يحاذيها واحد بالشخص . ولما كانت الارادة قوة مجردة كالعقل كان يحاذيها بالطبع
واحد عام وهو الخير كما يحاذي العقل ايضاً واحد عام وهو الحق او الموجود
او نحو ذلك . على ان الخير العام يندرج تحت خيارات كثيرة جزئية ليست الارادة
محدودة الى احدها

الفصل الثاني

في ان الارادة هل تتحرك بالضرورة من موضوعها

يُنْخَطِ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الارادة تتحرك بالضرورة من موضوعها فان نسبة موضوعها اليها كنسبة المحرك الى المتحرك كما في كتاب النفس ٣م ٥١٠ ومتى كان المحرك كافياً حرك المتحرك بالضرورة. فيجوز اذن ان تتحرك الارادة من موضوعها بالضرورة

٢ وايضاً كما ان الارادة قوة مجردة كذلك العقل ايضاً. وموضوع كليهما كليٌّ كما مرَّ قريباً في الفصل الآنف. والعقل يتحرك من موضوعه بالضرورة. فالارادة اذن تتحرك ايضاً من موضوعها بالضرورة.

٣ وايضاً كل ما يريدُه مريدٌ فلا يعدوان يكون غايةً اوشيثاً متوجهاً الى الغاية والمريد يريد الغاية بالضرورة في ما يظهر لانها بمنزلة المبدأ في النظريات وهو نصديق به بالضرورة والغاية هي علة ارادة ما الى الغاية فيظهر ايضاً اننا نريد ما الى الغاية بالضرورة. فالارادة اذن تتحرك من موضوعها بالضرورة

لكن يعارض ذلك ان القوى النطقية تتعلق بالتقابلات كقول الفيلسوف في الالهيات ك ٩ : ٣م والارادة قوة نطقية لان محلها النطق كما في كتاب النفس ٣م ٤٢. فهي اذن تتعلق بالتقابلات فلا تتحرك الى احدها بالضرورة

والجواب ان يقال ان الارادة تتحرك على نحوين احدهما باعتبار مزاولة الفعل والثاني باعتبار تخصيصه من جهة موضوعه فباعتبار الاول لا تتحرك الارادة من موضوع بالضرورة لجواز ان لا يفتكر مفتكرٌ في موضوعه فلا يريدُه بالفعل واما باعتبار الثاني فتتحرك بالضرورة من بعض الموضوعات دون بعض اذ لا بد في تحريك القوة من موضوعها من اعتبار ما به يحرك الموضوع الارادة. فان المرئي يحرك البصر باعتبار اللون المرئي بالفعل فتمت عرض اللون على البصر حركه بالضرورة

ما لم يتحول عنه وهذا يرجع الى مزاولة الفعل واما متى عُرِضَ على البصر شيء
ليس متلونا بالفعل من جميع الوجوه ولكنه متلون بالفعل من وجهٍ وغير متلون بالفعل
من وجهٍ آخر لم يبصره البصر بالضرورة لجواز ان يتعلق به من حيث لا يكون
متلونا بالفعل فلا يبصره. وكما ان المتلون بالفعل هو موضوع البصر كذلك الخير
هو موضوع الارادة فمتى عُرِضَ على الارادة موضوع هو خيرٌ كليٌّ ومن كل
وجهٍ توجهت اليه بالضرورة اذا زالت فعل الارادة لامتناع ارادتها ما يقابله
واما متى عُرِضَ عليها موضوع ليس خيراً من كل وجهٍ فلا توجه اليه بالضرورة
ولما كان الخلو عن خيرٍ ما متضمناً حقيقة عدم الخير كان ذلك الخير الذي هو كاملٌ
ومستجمع كل خيرٍ هو وحده الخير الذي يتعذر على الارادة ان لا تحريده وهو
السعادة واما سائر الخيرات الجزئية فمن حيث تخلو عن خيرٍ ما يجوز اعتبار انها
يست خيرات وبهذا الاعتبار يجوز ان ترفضها الارادة وان تقبلها لجواز تعلقها
بشيء واحدٍ بعينه باعتبارات مختلفة

اذ اُجيب على الاول بان المحرك الكافي لقوة ما انما هو الموضوع المتضمن من
كل وجهٍ حقيقة المحرك فان خلا عن هذه الحقيقة من وجهٍ لم يحرك بالضرورة
كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقل انما يتحرك بالضرورة من الموضوع الذي هو حقٌّ دائماً
وبالضرورة لا من الموضوع الذي يحتمل الصدق والكذب وهو الشيء الحادث
على قياس ما مرَّ قريباً في الخير

وعلى الثالث بان الغاية القصوى تحرك الارادة بالضرورة لكونها خيراً كاملاً
ومثلها في ذلك ما توجه اليها بما يتعذر بدونه ادراكها كالوجود والحياة ونحوها
واما ما سوى ذلك مما يمكن ادراكها بدونه فليس يريد بالضرورة من يريد
الغاية كما ان من يصدق بالمبادئ لا يصدق ضرورة بالتأثير التي يمكن صدق

المبادئ بدونها

الفصل الثالث

في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة

يُخَطَّطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة تتحرك من انفعال الشوق الحسي بالضرورة فقد قال الرسول في رو٢: ١٩ « لان ما اريده من الخير لا اعمله بل ما لا اريده من الشر اياه اعمل » وانما قال ذلك بسبب الشهوة التي هي انفعال فالارادة اذن تتحرك من الانفعال بالضرورة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب هـ « كل شيء يرى الغاية على حسب حاله » وليس في قدرة الارادة ان تتجرد حالاً عن الانفعال . فاذا ليس في قدرتها ان لا تريد ما يعطى اليه الانفعال

٣ وايضاً ان العامة الكلية لا تتعلق بمعول جزئي الا بتوسط علّة جزئية ومن ثمة كان العقل الكلي لا يحرك الا بتوسط الحاكمة الجزئية كما في كتاب النفس ٣ م ٨ ونسبة الارادة الى الشوق الحسي كنسبة العقل الكلي الى الحاكمة الجزئية فالارادة اذن لا تتحرك الى ارادة شيء جزئي الا بتوسط الشوق الحسي . فاذا متى نزع الشوق الحسي بانفعال ما الى شيء تعذر على الارادة ان تتحرك الى ضده

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٤ : ٧ « سينقاد اليك شوقك وانت تسود عليه » فارادة الانسان اذن لا تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة

والجواب ان يقال ان انفعال الشوق الحسي يحرك الارادة من حيث يحركها الموضوع اي من حيث يحمل الانفعال الانسان من وجه ما على الحكم بان شيئاً ملائم وخير مع انه لو تجرد عن الانفعال لم يحكم عليه بذلك كما تقدم في البحث الانف ف ٢ وتأثير الانسان بالانفعال على هذا الوجه يحدث على نحوين

احدهما بحيث يتقيد العقل الى حد ان يفقد الانسان الرشيد كما يعرض لمن يصير
مجنوناً او مجنوناً من شدة الغضب او الشهوة او من اضطراب آخو جسماني لان
هذه الانفعالات لا تعرض دون تغير جسماني وحكمه في ذلك حكم الحيوانات
العجم التي تتبع بالضرورة سورة الانفعال لانه يفقد حركة العقل ويفقد بفقدتها
حركة الارادة ايضاً وقد لا يفسد الانفعال العقل بالكلية بل يبقى مطلق الحكم في
شيء ما وحينئذ يبقى شيء من حركة الارادة وبقدر ما يبقى العقل مطلقاً وغير
خاضع للانفعال يكون ما يبقى من حركة الارادة مجرداً عن الميل الاضطرابي
الى ما يعطفه اليه الانفعال وعلى هذا فاما لا يكون لارادة الانسان حركة بل
يستولي عليه الانفعال وحده واما يكون لما حركة فلا تتبع الانفعال بالضرورة
اذ اوجب على الاول بان الارادة وان تعذر عليها منع حركة الشهوة وهو
المراد بقول الرسول « ما لا يريد من الشرايا عمل » اي اشتبهه الا انها تقدر
ان لا تريد الاشتاء او ان لا تنقاد للشهوة فلا تتبع حركة الشهوة بالضرورة
وعلى الثاني بان الانسان لكونه ذا طبيعتين عقلية وحسية فقد يصير على
نحو ما متشابهاً في نفسه كلها اما بانقياد الجزء الحساس للعقل انقياداً تاماً كما
يحدث في ذوي الفضيلة او بقلبة الانفعال النفساني على العقل تماماً كما يعرض في
المجانين الا انه قد يحدث احياناً ان لا تكون غلبة الانفعال على العقل تامة بل
يبقى للعقل شيء من القوة فيقدر الانسان حينئذ ان يدفع الانفعال تماماً او ان
لا ينقاد له في الاقل لانه لما كان استعداده مختلف باختلاف جزأي نفسه كان
في هذه الحالة يرى بعقله شيئاً وبانفعاله شيئاً آخر

وعلى الثالث بان الارادة لا تتحرك من الخير الكلي المدرك بالعقل فقط بل
من الخير المدرك بالحس ايضاً فهي تقدر اذن ان تتحرك الى خير جزئي دون
انفعال الشوق الحسي فقد نريد ونفعل اموراً كثيرة دون انفعال بل بمجرد انتخاب

الشوق كما يظهر في من يقاوم عقله الاتفعال
الفصل الرابع

في ان الارادة هل تتحرك من محوك خارج اي من انه بالضرورة

يُنْطَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الارادة تتحرك من الله بالضرورة لان كل فاعل تمتنع مقاومته يحرك بالضرورة. والله لعدم تناهي قدرته تمتنع مقاومته وعليه قوله في رو ٩: ١٩ «من الذي يقاوم مشيئته» فهو اذن يحرك الارادة بالضرورة. ٢ وايضاً ان الارادة تتحرك بالضرورة اني ما تريده بالطبع كما مر في ف ١. وما يفعله الله في شيء فهو طبيعي له كما قال اوغسطينوس في رده على فيسطوس ك ٢٦ ب ٣. فالارادة اذن تريد بالضرورة كل ما تتحرك اليه من الله. ٣ وايضاً ان الممكن ما ليس يلزم من وجوده محال. وعدم ارادة الارادة ما يحركها الله اليه يلزم عنه محال للزوم عدم حصول أثر لفعل الله. فيستحيل اذن عدم ارادة الارادة ما يحركها الله اليه. فهي اذن تريده بالضرورة. لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥: ١٤ «الرب صنع الانسان في البدء وتركه في يد اختياره» فهو اذن لا يحرك ارادته بالضرورة.

والجواب ان يقال ان العناية الالهية ليس من شأنها ان تفسد طبيعة الكائنات بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٣. فهي اذن تحرك كل شيء بحسب حاله فالعلل الضرورية تتحرك بها الى اصدار معلولات ضرورية والعلل الحادثة تتحرك بها الى اصدار معلولات حادثة. ولما كانت الارادة مبدأً فعالاً غير محدود الى واحد ولكنه يتعلق بكثير على السواء كان الله يحركها لا بحيث تترجم بالضرورة الى واحد بل بحيث تبقى حركتها حادثة غير ضرورية الا في ما تتحرك اليه بالطبع. اذاً اجيب على الاول بان الارادة الالهية لا تقتضي ان يصدر شيء عما تحركه

فقط بل ان يصدر على النحو الملائم لطبيعة ما تحركه ايضاً ولذا كان تحرك الارادة اضطراراً لعدم ملائمة طبيعتها اشد منافاةً للتحريك الالهي من تحركها اختياراً الملائمة لطبيعتها

وعلى الثاني بان ما يفعله الله في شيء انما يكون طبيعياً له اذا كان يفعله الله فيه ليكون طبيعياً اذ انه يلائم شيء شيئاً بحسب ما يريد الله ان يلائمه وليس يريد الله ان يكون كل ما يفعله في الاشياء طبيعياً لها كبعث الموتى مثلاً لكنه يريد ان يكون خضوع كل شيء للقدرة الالهية طبيعياً له

وعلى الثالث بانه اذا حرك الله الارادة الى شيء فيستحيل على هذا الفرض ان لا تحرك الارادة اليه الا ان ذلك ليس مستحيلاً بالاطلاق فلا يلزم كون الارادة تتحرك من الله بالضرورة

البحث الحادي عشر

في التمتع الذي هو فعل الارادة - وفيه اربعة فصول

- ثم يجب النظر في التمتع والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ا في ان التمتع هل هو فعل القوة الشوقية - ٢ هل هو خاص بالخليقة الناطقة او مشترك بينها وبين الحيوانات العجمية - ٣ هل هو خاص بالغاية التصورية - ٤ هل هو خاص بالغاية الحاصلة

الفصل الأول

في ان التمتع هل هو فعل القوة الشوقية

يُنْتَظَرُ الى الاول بان يقال: يظهر ان التمتع ليس فعل القوة الشوقية فقط اذ يظهر ان معناه (في اللاتينية وهو fruitio) وهو فيها الاستمرار والذي يجني ثمرة

الحياة الانسانية التي هي السعادة هو العقل القائمة السعادة بفعله كما مر بيانه في
مب ٣ ف ٨. فاذا ليس التمتع فعل القوة الشوقية بل فعل العقل
٢ وايضاً ان لكل قوة غاية مخصوصة هي كما لها كما ان غاية البصر هي ادراك
المرئي وغاية السمع قبول الاصوات وقس عليهما الباقي. وغاية الشيء ثمرته. فالتمتع
اذن مشترك بين جميع القوى وليس خاصاً بالقوة الشوقية
٣ وايضاً ان التمتع يفهم تلذذاً. واللذة الحسية خاصة بالحس الذي يتلذذ
بموضوعه وكذا اللذة العقلية خاصة بالعقل. فالتمتع اذن خاص بالقوة المدركة لا
بالقوة الشوقية.

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ وفي الثالث
ك ١٠ ب ١٠ «التمتع هو انتمتع بشيء محبةً له لنفسه» والمحبة خاصة بالقوة الشوقية
فالتمتع اذن هو فعل القوة الشوقية

والجواب ان يقال يظهر ان اصل التمتع والتمعة (في اللاتينية) واحدٌ واحدهما
مشتق من الآخر وسيان عند غرضنا هنا ان يكون الاول مشتقاً من الثاني او
العكس الا ان الاقرب في ما يظهر ان الآيين منهما هو الاسبق في الوضع وما كان
اعظم محسوسة فهو ابين لنا فيظهر من ثمة ان التمتع مشتق من الاثمار المحسوسة.
والثمرة المحسوسة هي آخر ما يرجى من الشجرة وما يجنى بالتذاذ ومن ذلك يظهر
ان التمتع يرجع الى المحبة او اللذة المتعلقة بآخر ما يرجى وهو الغاية. والغاية
والخير موضوع القوة الشوقية فواضح اذن ان التمتع هو فعل القوة الشوقية
اذاً اجيب على الاول بانه لا مانع من ان شيئاً واحداً بعينه يرجع الى قوى
مختلفة باعتبارات مختلفة فرؤية الله هي فعل العقل من حيث هي رؤية وهي
موضوع الارادة من حيث هي خير وغاية ومثلها في ذلك التمتع به. وهذه الغاية
يدركها العقل من حيث هو قوة فاعلة والارادة من حيث هي قوة محركة الى

الغاية ومتممة بالغاية المدركة

وعلى الثاني بان كمال سائر القوى وغايتها مندرج تحت موضوع القوة الشوقية اندراج الخاص تحت العام كما مر في م ب ٩ فاذاً كمال كل قوة وغايتها يرجع الى القوة الشوقية من حيث هو خير ولذا كانت القوة الشوقية تحرك سائر القوى الى غايتها وهي تدرك الغاية بوصول كل منها الى غايتها
وعلى الثالث بان اللذة تتضمن امرين ادراك الملائم وهذا يرجع الى القوة المدركة والرضى بما يقدم على انه ملائم وهذا يرجع الى القوة الشوقية التي بها تستكمل حقيقة اللذة

الفصل الثاني

في ان التمتع هل هو خاص بالخلقة الناطقة او مشترك بينها وبين الحيوانات العجم
يُنظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان التمتع خاص بالناس فقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣ و ٢٢ «نحن البشر نتمتع وننتفع» فالتمتع اذن غير مقدور لسائر الحيوانات
٢ وايضاً ان التمتع خاص بالغاية القصوى والحيوانات العجم متقاصرة عن الوصول الى الغاية القصوى. فهي اذن لا تتمتع
٣ وايضاً كما ان الشوق الحسي دون الشوق العقلي كذلك الشوق الطبيعي دون الحسي فلو كان للشوق الحسي تمتع لجاز ان يكون ذلك للشوق الطبيعي ايضاً وهذا بين البطلان اذ ليس له لذة فاذا ليس للشوق الحسي تمتع وهكذا لا يلائم التمتع الحيوانات العجم

لكن يماض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٠ «لانقض في القول بان البهائم ايضاً تتمتع بالطعام وبكل لذة جسمية»
والجواب ان يقال ليس التمتع فعل القوة الواصلة الى الغاية بطريق التنفيذ

بل فعل القوة الآمرة بالتنفيذ كما يتحصل مما نتقدم في الفصل الآنف ج ٢ فقد مرّ هناك انه فعل القوة الشوقية. والاشياء الخالية من الادراك يوجد فيها القوة التي تصل الى الغاية بطريق التنفيذ كتحرك الثقيل سفلاً والخفيف صعوداً. واما القوة التي تصل الى الغاية بطريق الامر فليست فيها بل في طبيعة اعلى تحرك بامرها الطبيعة بأسرها كما يحرك الشوق في ذوات الادراك سائر القوى الى افعالها. ومن ذلك يتضح ان الموجودات الخالية من الادراك وان وصلت الى الغاية لا حظاً لها في التمتع بالغاية بل انما ذلك لموجودات المدركة وادراك انماية على ضربين كامل وناقص فالكامل ما ليس يدرك به ما هو غاية وخير فقط بل حقيقة الغاية والخير الكلية ايضاً وهذا خاص بالطبيعة الناطقة والناقص ما به يدرك الغاية والخير على وجه جزئي. وهذا يوجد في الحيوانات العجم التي ليست قواها الشوقية ايضاً آمرة اختياراً بل انما تحرك الى ما تنصّره بالفرصة الطبيعية وعلى هذا فالطبيعة الناطقة تتمتع بوجه كامل والحيوانات العجم تتمتع بوجه ناقص واما سائر المخلوقات فلا تتمتع بوجه.

إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على التمتع الكامل وعلى الثاني بان التمتع ليس خاصاً بالغاية القصوى مطلقاً بل بما يعتبره كل غاية قصوى

وعلى الثالث بان الشوق الحسي يتبع ادراكاً ما بخلاف الشوق الطبيعي ولا سيما في ما خلا عن الادراك

وعلى الرابع بان كلام اوغسطينوس هناك على التمتع الناقص كما يظهر من اسلوب كلامه فمعنى قوله ان وصف البهائم بالتمتع ليس فيه تناقض بين كما في وصفها بالانتفاع

الفصل الثالث

في ان التمتع هل هو خاص بالغاية القصوى

يُنْتَظَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان التمتع غير خاص بالغاية القصوى فقد قال الرسول لفيلون ٢٠ « نعم يا اخي سائمت بك في الرب » ومعلوم ان الرسول لم يجعل غايته القصوى في الانسان . فاذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى ٢ وايضاً ان الثمرة هي ما يُتَمَتَّعُ بِهِ . وقد قال الرسول في غلا ٥ : ٢٢ « اما ثمر الروح فهو المحبة والفرح والسلام » وما اشبه ذلك مما ليس بتجنين حقيقة الغاية القصوى . فاذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

٣ وايضاً ان افعال الارادة تتعلق بانفسها لاني اريد ان اريد واحب ان احب . والتمتع هو فعل الارادة اذا انما نتمتع بالارادة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ فيجوز اذن ان يتمتع متمتعاً بتمتعه . وليس التمتع غاية الانسان القصوى بل انما هي الخير الغير المخلوق وهو الله . فاذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١١ « لا نتمتع حيث يكون ما تنزع اليه الارادة مشتتة لغيره » وليس يُشْتَهَى لنفسه سوى الغاية القصوى فقط . فالتمتع اذن خاص بالغاية القصوى

والجواب ان يقال ان حقيقة الثمرة ترجع الى امرين كونها آخرًا وسكون الشوق عندها بضرب من الحلاوة او اللذة كما مر في ف ١ . والاخير ضرر بان اخير مطلقاً واخير من وجه فالاخير مطلقاً ما ليس اخيراً بالنسبة الى آخر والاخير من وجه ما كان اخيراً بالنسبة الى امور سابقة . اذا نقرر ذلك فالاخير مطلقاً الذي يُسْتَلَذُّ به على انه الغاية القصوى هو الذي يقال له ثمرة حقيقية ويتمتع به حقيقة . واما ما ليس مستلذاً في نفسه بل انما يُشْتَهَى بالنسبة الى آخر كاشتهاه

الشراب المرّ بالنسبة الى الصحة فلا يجوز اطلاق الثمرة عليه بوجه واما ما يتضمن في نفسه شيئاً من اللذة باعتبار نسبة بعض السوابق اليه فيحوز اطلاق الثمرة عليه من وجه لكن لا يقال اننا نتمتع به حقيقةً وبحسب تمام حقيقة الثمرة ومن ثمّ قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٠ انتمتع بالمدرّكات التي تسكن عندها الارادة الملتذذة والارادة انما تسكن مطلقاً في الآخر لانه ما دام شيء متوقفاً تبقى حركة الارادة موقوفة وان كانت قد بلغت الى شيء كما يحدث في الحركة المكانية فان الوسط في الحجم وان كان مبدأً ومنتهى لا يُعتبر مُنتهى بالفعل الا متى حصل السكون فيه

اذّا اجيب على الاول بانه لو قال الرسول سائمك بك ولم يعقبه بقوله في الرب لظهر انه جعل غاية لذاته فيه لكن قوله بعده في الرب دلّ على انه جعل غايته في الرب وانه انما يتمتع به تعالى وانما قال انه يتمتع باخيه على انه واسطة لاعلى انه غاية قاله اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٣

وعلى الثاني بان نسبة الثمرة الى الشجرة المصدرة لها ليست كنسبتها الى الانسان المتمتع بها فنسبتها الى الشجرة المصدرة لها نسبة المعلول الى العلة ونسبتها الى المتمتع بها نسبة الاخير المتوقّع واللذّي فاذا انما يُطلق الثمر على ما ذكره الرسول هناك لانه اثر الروح القدس فينا ولنا يقال له ثمر الروح القدس لاننا نتمتع به على انه الغاية القصوى - او يجاب بما قال امبروسوس في تفسيره قول الرسول اما ثمر الروح آلاية من انه انما يقال لتلك الامور ثمّ اذ يجب ان تُلتمس لأنفسها ليس لعدم نسبتها الى السعادة بل لتضمنها في انفسها ما يجب ان نلتذ به

وعلى الثالث بان الغاية تُطلق على امرين نفس الشيء ونيلهما كما مرّ في مب ١ ف ٨ ومب ٢ ف ٧ وليس هذان الامران غايتين متغايرتين بل غاية واحدة باعتبارها في نفسها وباعتبار حصولها لاخر فالغاية القصوى باعتبار كونها آخيرة

شيء يُتمتع به الله وباعتبار كونها نيل ذلك الشيء هي التمتع وكما ان الله والتمتع به ليسا غاييتين متغايرتين كذلك ليس التمتع الذي به تمتع بالله والذي به تمتع بالله امرين متغايرين حقيقة وكذا يقال في السعادة المخلوقة القائمة بالتمتع

الفصل الرابع

في ان التمتع هل هو خاصٌ بالغاية الحاصلة

يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان التمتع خاصٌ بالغاية الحاصلة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ «التمتع هو التمتع بالشيء الحاصل لا برجاء حصوله» وما دام الشيء غير حاصل فلا يتمتع به بل برجاء حصوله فالتمتع اذن خاصٌ بالغاية الحاصلة

٢ وايضاً ليس يُتمتع حقيقةً الاً بالغاية القصوى اذ ليس يسكن الشوق الا عند الغاية القصوى كما مر في الفصل الآنف . والشوق ليس يسكن الا عند الغاية الحاصلة . فالتمتع الحقيقي اذن خاصٌ بالغاية الحاصلة

٣ وايضاً ان التمتع هو الاستثمار . وليس يحصل استثمار الا عند حصول الغاية فالتمتع اذن خاصٌ بالغاية الحاصلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ١ ب ٤ «التمتع هو التعلق بشيء محبة له لنفسه» وهذا يجوز ايضاً في ما لم يحصل بعد . فيجوز اذن ان يُتمتع ايضاً بالغاية الغير الحاصلة

والجواب ان يقال ان التمتع يدل على نسبة في الارادة الى الغاية القصوى باعتبار ان الارادة شيئاً هو غايتها القصوى والغاية القصوى تحصل بوجهين حصولاً كاملاً وحصولاً ناقصاً فتحصل حصولاً كاملاً متى لم تحصل في الذهن فقط بل في الخارج ايضاً وتحصل حصولاً ناقصاً متى حصلت في الذهن فقط وعلى هذا فالتمتع الكامل خاصٌ بالغاية الحاصلة خارجاً والتمتع الناقص يتناول ايضاً

الغاية التي ليست حاصلةً خارجاً بل ذهناً فقط
اذّا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على التمتع الكامل
وعلى الثاني بان سكون الارادة يتمتع من وجبين من جهة الموضوع متى لم يكن
هو الغاية القصوى بل متوجهاً الى آخر ومن جهة مُشتهي الغاية متى لم يبلغ اليها
والموضوع هو الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية والفاعل يتوقف عليه كيفية الفعل
اذ باعتبار حاله يكون الفعل كاملاً أو ناقصاً وعلى هذا فالتمتع بما ليس بالغاية
القصوى يتمتع مجازي لمعرويه عن حقيقة التمتع النوعية والتمتع بالغاية القصوى الغير
الحاصلة يتمتع حقيقي لكنه ناقصٌ لحصول الغاية القصوى حصولاً ناقصاً
وعلى الثالث بان نيل الغاية او الحصول عليها لا يكون في الخارج فقط في
الذهن ايضاً كما تقدم في جرم الفصل

المبحث الثاني عشر

في القصد - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في القصد والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ في ان القصد
هل هو فعل العقل او الارادة - ٢ هل هو خاص بالغاية القصوى - ٣ هل يستطيع قصد
شيئين معاً - ٤ هل قصد الغاية واردة ما اليها فعل واحد - ٥ في ان الحيوانات المعجم
هل تنصف بالقصد

الفصل الاول

في ان القصد هل هو فعل العقل او الارادة

يُنحطّ الى الاول بان يقال : يظهر ان القصد هو فعل العقل لا فعل الارادة
غني متى ٢٢:٦ « ان كانت عينك بسيطة ففسدك كله يكون نيراً » ومراده

بالعين القصد كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ٢ ب ١٣ والعين
لكونها آلة البصر تدل على القوة الداركة . فاذا ليس القصد فعل القوة الشوقية بل
فعل القوة الداركة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره ان الرب اطلق النور على
القصد في قوله في متى ٦ : ٢٣ اذا كان النور الذي فيك ظلاماً الآية . والنور
يرجع الى الادراك . فكذا القصد ايضاً

٣ وايضاً ان القصد يدل على توجيهه الى الغاية . والتوجيه من شأن العقل .
فالقصد اذا لا يرجع الى الارادة بل الى العقل

٤ وايضاً ان فعل الارادة لا يتعلق الا بالغاية او بما الى الغاية . ومتى تعلق بالغاية
قيل له ارادة او تمتع ومتى تعلق بما الى الغاية فهو الانتخاب . وليس القصد شيئاً
منهما . فاذا ليس القصد فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٢ « ان
قصد الارادة يجمع بين الجسم المرئي والباصرة وبين الصورة الحاصلة في الذاكرة
وحدة الفكرة » . فالقصد اذن فعل الارادة

والجواب ان يقال ان معنى القصد التوجه الى آخر ويتوجه الى شيء كل من
فعل المحرك وحركة المتحرك الا ان توجه حركة المتحرك الى شيء يصدر عن فعل
المحرك فالقصد اذن يرجع اولاً واصالة الى ما يحرك الى الغاية ومن ثم نقول ان
المهندس وكل امرئ يحرك بامر الآخرين الى ما يقصده والارادة تحرك سائر
قوى النفس الى الغاية كما مر في مب ٩ ف ١ فواضح اذن ان القصد في الحقيقة
فعل الارادة

اذا اجيب على الاول بان العين تطلق مجازاً على القصد لا لرجوعه الى
الادراك بل لتوقفه عليه اذ به تعرض الغاية على الارادة فتحرك اليها كما ترى سابقاً

المكان الذي يجب ان نتوجه اليه بالجسم
وعلى الثاني بانه انما يقال للقصد نور لظهوره للقاصد ومن ثمة يقال للعمل ظلام
لان الانسان يعلم ما يقصده ولكنه يجهل ما ينشأ عن العمل كما فسر ذلك
اوغسطينوس في الموضوع المذكور هناك
وعلى الثالث بان الارادة لا توجه ولكنها تتوجه بحسب توجيه العقل ولهذا
كان القصد يدل على فعل الارادة بعد توجيه العقل الموجه شيئاً الى الغاية
وعلى الرابع بان القصد هو فعل الارادة بالنظر الى الغاية والارادة تنظر الى الغاية
على ثلاثة انحاء الاول مطلقاً وبهذا الاعتبار يقال لما ارادة من حيث اننا نريد
مطلقاً الصحة او نحوها والثاني باعتبار سكونها عندها وهذا هو التمتع والثالث
باعتبار كون الغاية متتهى شيء متوجه اليها وهذا هو القصد اذ لا يقال اننا نقصد
الصحة من مجرد ارادتنا لها بل من ارادتنا الوصول اليها بشيء آخر

الفصل الثاني

في ان القصد هل هو خاص بالغاية القصوى
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان القصد خاص بالغاية القصوى ففي
كتاب احكام برُسبر ح ١٠٠ « الصراخ الى الله هو قصد القلب » والله هو غاية
القلب البشري القصوى . فالقصد اذن ينظر دائماً الى الغاية القصوى
٢ وايضاً ان القصد ينظر الى الغاية من حيث هي متتهى كما مر قريباً في الفصل
الآنف . والمتتهى يتضمن حقيقة الغاية القصوى . فالقصد اذن ينظر دائماً الى
الغاية القصوى
٣ وايضاً ان القصد ينظر الى الغاية كما ينظر اليها التمتع . والتمتع خاص بالغاية
القصوى . فكذا القصد ايضاً
لكن يعارض ذلك ان الغاية القصوى للارادات البشرية واحدة وهي السعادة

كما مرّ في مب ١ ف ٠٧ فلو كان القصد خاصاً بالغاية القصوى لم يكن في الناس قصودٌ مختلفة وهذا بين البطلان

والجواب ان يقال ان القصد ينظر الى الغاية من حيث هي متّهيّ حركة الارادة كما مرّ في الفصل الآنف والمتّهيّ في الحركة يحمل معنيين احدهما معنى المتّهيّ الاقصى الذي يحصل عنده السكون وهذا هو متّهيّ الحركة كلها والثاني معنى الوسط الذي يكون مبدأ لجزء من الحركة وغاية او متّهيّ لجزء آخر كما في الحركة الفاهية من «ا» الى «ت» مارة بب فان «ت» هو المتّهيّ الاقصى و«ب» متّهيّ لكن ليس بالمتّهيّ الاقصى ويميز تعلق القصد بكليهما فهو اذن وان تعلق دائماً بالغاية لا يجب ان يتعلق دائماً بالغاية القصوى

اذّا اجيب على الاول بان الصراخ الى الله ليس يطلق على قصد القلب لتعلقه دائماً بالله على انه موضوعه بل لان الله هو العليم بالقصد اولاً تا متى صلينا وجهنا قصداً الى الله وهو يتضمن قوة الصراخ

وعلى الثاني بان الغاية القصوى المدلول عليها بالمتّهيّ لا يجب ان تكون دائماً قصوى بالنظر الى الكل بل قد تكون قصوى بالنظر الى جزء من اجزائه وعلى الثالث بان التمتع يفهم السكون عند الغاية وهذا خاص بالغاية القصوى واما القصد فيفهم الحركة نحو الغاية لان نحو الكون فليس حكمها واحداً

الفصل الثالث

هل يمكن قصد امرين معاً

يُختصّ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع قصد امورٍ متكررة معاً فقد قال اوغسطينوس في كلام الله في الجبل ك ٢ ب ١٤ «يتعذر على الانسان ان يقصد الله وراحة بدنه معاً» فكذا اذن يتعذر عليه قصد امرين آخرين ٢ وايضاً ان القصد يدل على حركة الارادة نحو المتّهيّ وليس يجوز ان يكون

لحركة واحدة منتهيات كثيرة من جهة واحدة . فإذا لا تستطيع الإرادة قصد
امور متكثرة معاً

٣ وايضاً ان القصد يتوقف على فعل العقل . ويمتنع تعقل امور متكثرة معاً كما
قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ . فكذا اذا امتنع قصد امور متكثرة معاً
لكن يفرض ذلك ان الصناعة تقتدي بالطبيعة . والطبيعة تقصد بآلة واحدة
فأدتين كما يقصد باللسان الذوق والتكلم على ما في آخر الكتاب الثالث من
النفس . فكذا اذا يجوز ان تقصد الصناعة او العقل بشيء واحد غايتين وهكذا
يجوز قصد امور متكثرة معاً

والجواب ان يقال كل اثنين فهما اما متربان بينهما او غير مترتين فان
كانا مترتين بينهما جاز للانسان ان يقصدهما معاً كما يظهر مما مر في الفصل
الآنف حيث اوضحنا ان القصد لا يتعلق بالغاية القصوى فقط بل بالغاية
المتوسطة ايضاً فان الانسان يقصد الغاية القريبة والقصوى معاً كتركيب
الدواء والصحة . وان لم يكونا مترتين بينهما يقدر الانسان ايضاً ان يقصدهما
معاً وهذا ظاهر من ان الانسان يؤثر شيئاً على آخر لكونه افضل منه ومن
الامور التي يفضل بها شيء شيئاً آخر تضمنه اموراً متكثرة فيجوز اذن ان
يؤثر شيء على آخر من حيث يتضمن اموراً متكثرة ومن ذلك يتضح ان الانسان
يقصد اموراً متكثرة معاً

إذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس ان الانسان يتعذر عليه ان
يقصد الله والراحة الزمنية معاً على انها غايتان قصويان اذا لا يجوز ان يكون
لانسان واحد غايات قصوى متعددة كما مر يانه في م ب ا ف هـ

وعلى الثاني بانه يجوز ان يكون للحركة الواحدة منتهيان من جهة واحدة اذا
كان احدهما غاية للآخر ويمتنع ذلك اذا لم يكن المنتهيان مترتين بينهما لكن

لا بد من الانتباه الى ان ما ليس واحداً حقيقةً يجوز ان يكون واحداً اعتباراً وقد مر في ف ١ ان القصد هو حركة الارادة نحو شيء بعد توجيهه بالعقل ولذلك فما كان متكثراً حقيقةً يجوز اعتباره متحياً واحداً للقصد من حيث هو واحداً اعتباراً اما لاشتراك اثنين في اقامة واحد كاشتراك الحرارة والبرودة المتدلين في ايجاد الصحة او لاندراج اثنين تحت واحد عام يتعلق به القصد كاندراج تحصيل الخمر والثوب تحت الرمح العام فلا يمنع اذن ان من يقصد الرمح يقصد هذين الامرين معاً وعلى الثالث بانه يجوز تعقل امور كثيرة معاً من حيث هي واحداً باعتبار ما كما مر في ق ١ م ٨٥ ف ٤

الفصل الرابع

في ان قصد الغاية واردة ما اليها هل هما فعل واحد

يُختل إلى الرابع بان يقال : يظهر ان قصد الغاية واردة ما اليها ليس حركة واحدة بعينها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٦ ان « ارادة رؤية النافذة غايتها رؤية النافذة واردة رؤية المارة من النافذة ارادة اخرى » واردة رؤية المارة من النافذة يرجع الى القصد واردة رؤية النافذة يرجع الى ارادة ما الى الغاية . فاذا قصد الغاية واردة ما اليها حركتان متغايرتان في الارادة

٢ وايضاً ان الافعال تتغير بتغير الموضوعات . والغاية وما اليها موضوعان متغايران . فاذا قصد الغاية واردة ما اليها حركتان متغايرتان في الارادة ٣ وايضاً ان ارادة ما الى الغاية يقال لها انتخاب . وليس الانتخاب والقصد واحداً بعينه . فاذا ليس قصد الغاية واردة ما اليها حركة واحدة بعينها لكن يعارض ذلك ان نسبة ما الى الغاية اليها نسبة الوسط الى المنتهى .

والحركة التي تقطع الوسط وتصل الى المنتهى في الاشياء الطبيعية واحدة بعينها
فاذا كذلك في الاشياء الارادية قصد الغاية وارادة ما اليها حركة واحدة بعينها
والجواب ان يقال ان حركة الارادة الى الغاية وما اليها يجوز فيها اعتباران
احدهما من حيث تتوجه الارادة الى كل منهما مطلقاً وفي ذاته فيكون ثمة
للارادة حركتان اليهما والثاني من حيث تتوجه الارادة الى ما الى الغاية لاجل
الغاية وبهذا الاعتبار تكون حركة الارادة الى الغاية وما اليها واحدة ذاتاً فان
قولي : اريد الدواء لاجل الصحة لا اعني به الا حركة واحدة في الارادة وتحقيقه
ان الغاية هي سبب ارادة ما اليها والموضوع وسببه يتعلق بهما فعلاً واحد بعينه
كما ان اللون والضوء يريان بروية واحدة على ما سلف في م ب ٨ ف ٣ وكذا
الحال في العقل ايضاً لانه اذا لاحظ المبدأ والنتيجة بوجه الاطلاق كانت
ملاحظتهما متنايرة واذا صدق بالنتيجة لاجل المبادئ كان له هناك فعلاً
واحد فقط

اذ اجب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على رؤية النافذة ورؤية
المادة من النافذة باعتبار توجه الارادة الى كل منهما مطلقاً
وعلى الثاني بان الغاية باعتبار كونها شيئاً خارجاً هي موضوع للارادة مغاير لما
الى الغاية واما باعتبار كونها سبباً لارادة ما اليها فانها وايضاً موضوع واحد بعينه
وعلى الثالث بان الحركة التي هي واحدة ذاتاً يجوز تنايرها اعتباراً بحسب المبدأ
والمنتهى كالصعود والهبوط على ما في الطبيعيات لـ ٣ م ٢١ وعلى هذا فحركة
الارادة من حيث تتوجه الى ما الى الغاية باعتبار توجهه الى الغاية يقال لها
انتخاب ومن حيث تتوجه الى الغاية باعتبار نيلها بما اليها يقال لها قصد والدليل
على ذلك انه قد يحصل قصد الغاية قبل تعيين ما اليها مما يتعلق به الانتخاب

الفصل الخامس

في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالقصد

يُنحط إلى الخامس بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تقصد الغاية فان الطبيعة في ما خلا عن الادراك ابعد عن الطبيعة النطقية من الطبيعة الحسية الحاصلة للحيوانات العجم. والطبيعة تقصد الغاية في ما خلا عن الادراك ايضاً كما أقره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٧ وما يليه. فالحيوانات العجم اذن أولى بان تقصد الغاية

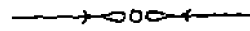
٢ وايضاً كما ان القصد يتعلق بالغاية كذلك التمتع ايضاً. والحيوانات العجم تتصف بالتمتع كما مر في مب ١١ ف ٢. فهي اذن تتصف بالقصد ايضاً
٣ وايضاً انما يقصد الغاية من يفعل لغاية اذ انما القصد هو التوجه الى آخر والحيوانات العجم تفعل لغاية لان الحيوان انما يتحرك طلباً للطعام او لغرض آخر فالحيوانات العجم اذن تقصد الغاية

لكن يعارض ذلك ان قصد الغاية يفهم توجيه شيء الى الغاية وهذا خاص بالعقل والحيوانات العجم خالية عن العقل فيظهر اذن انها لا تقصد الغاية والجواب ان يقال ان القصد هو التوجه الى آخر كما مر في ف ١ وهذا يشترك فيه المحرك والمتحرك فباعتبار اطلاق قصد الغاية على المتحرك الى الغاية من آخر يقال ان الطبيعة تقصد الغاية لتحركها الى غايتها من الله كما يتحرك السهم من الرامي وبهذا الاعتبار توصف الحيوانات العجم ايضاً بكونها تقصد الغاية من حيث انها تتحرك من الغريزة الطبيعية الى شيء. واما المحرك فيقصد الغاية باعتبار آخر اي من حيث يوجه حركته او حركة غيره الى الغاية وهذا خاص بالعقل وبهذا الاعتبار لا تقصد الحيوانات العجم الغاية وهذا هو القصد بالحقيقة وبالذات كما مر في ف ١

إذاً اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما ينهض باعتبار اطلاق القصد على التحرك الى الغاية

وعلى الثاني بان التمتع لا يفهم توجيه شيء الى شيء كالتقصد بل انما يفهم سكوناً مطلقاً عند الغاية

وعلى الثالث بان الحيوانات العجم لا تتحرك الى الغاية لاعتبارها انها تقدر بحركتها ان تنال الغاية مما هو خاصٌ بذوي القصد بل لانها تشتهي الغاية فتتحرك اليها من آخر بالفريزة الطبيعية على قياس سائر الاشياء التي تتحرك بالطبع



المبحث الثالث عشر

في انتخاب ما الى الغاية - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في افعال الارادة بالنسبة الى ما الى الغاية وهي ثلاثة الانتخاب والرضى والاستعمال . والانتخاب يتقدمه المشورة فيُنظر اذن اولاً في الانتخاب وثانياً في المشورة وثالثاً في الرضى ورابعاً في الاستعمال . اما الانتخاب فالمبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ في ان الانتخاب فعل اي قوة هو اي هل هو فعل الارادة او فعل العقل - ٢ هل يتصف به الحيوانات العجم - ٣ هل يختص بما الى الغاية او يتعلق احياناً بالغاية ايضاً - ٤ هل يختص بما تفعله - ٥ هل يختص بالممكنات - ٦ في ان الانسان هل ينتخب اضطراراً او اختياراً

الفصل الاول

في ان الانتخاب هل هو فعل الارادة او فعل العقل

يُنحط الى الاول بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس فعل الارادة بل فعل العقل لانه يتضمن معنى المقايسة التي بها يُؤثر شيء على آخر . والمقايسة هي فعل العقل . فالانتخاب اذن فعل العقل

٢ وايضاً ان القياس والإنتاج فعل واحد بعينه، والقياس العملي هو فعل العقل، فيظهر اذن ان الانتخاب هو فعل العقل لكونه بمنزلة النتيجة العملية كما في الخلقيات كـ ٧ ب ٣

٣ وايضاً ان الجهل ليس يرجع الى الارادة بل الى القوة الداركة، ومن الجهل ما يقال له جهل الانتخاب كما في الخلقيات كـ ٧ ب ١، فيظهر اذن ان الانتخاب ليس يرجع الى الارادة بل الى العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور من الخلقيات ب ٣ ان الانتخاب « هو اشتهاء ما لدينا » والاشتهاء هو فعل الارادة فكذا الانتخاب ايضاً والجواب ان يقال ان اسم الانتخاب يتضمن الدلالة على شيء من جهة العقل وشيء من جهة الارادة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٦ ب ٢ ان الانتخاب عقل شهواني وشهوة عقلية، وكما اشترك امران في تقوم شيء واحد كان احدهما من قبيل الصورة بالنسبة الى الآخر ومن ثمة قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٣ « ليس الانتخاب في نفسه شهوة فقط ولا مشرة فقط لكنه شيء مركب منهما » فكما نقول ان الحيوان مركب من النفس والجسد وليس في نفسه الجسد وحده ولا النفس وحدها بل كليهما كذلك يقال في الانتخاب ايضاً، ولا بد في افعال النفس من اعتبار ان الفعل الذاتي لقوة او ملكة يستفيد صورته وحقيقته النوعية من قوة او ملكة أعلى بناءً على تدبير الأعلى للادنى فاذا زاول انسان فعل شجاعة جاً بالله رجع ذلك الفعل في مادته الى الشجاعة وفي صورته الى المحبة ومعلوم ان العقل متقدم على الارادة ومدبر لافعالها من وجه اي من حيث ان الارادة انما تميل الى موضوعها بتدبير العقل لان القوة الداركة تقدم للقوة الشهوانية موضوعها وعلى هذا فالفعل الذي به تميل الارادة الى ما يعرض عليها باعتبار كونه خيراً لكونه يتوجه الى الغاية بالعقل

يرجع من جهة مادته الى الارادة ومن جهة صورته الى العقل . والفعل في ما نحن
بصدده يرجع في مادته الى تلك الحركة المرسومة من القوة العليا ولنا لم يكن
الانتخاب في جوهره فعل العقل بل فعل الارادة اذ انما يتم الانتخاب بحركة النفس
نحو الخير المنتخب فقد وضح اذن انه فعل القوة الشهوانية
اذا اجيب على الاول بان الانتخاب يدل على مقايضة سابقة لكنه ليس في ذاته
نفس المقايضة

وعلى الثاني بان نتيجة القياس العملي ترجع الى العقل ويقال لما قضية او حكم
وعلياً يبنى الانتخاب ولهذا كانت النتيجة ترجع الى الانتخاب على انه تأل لما
وعلى الثالث بانه ليس المراد بقولهم جهل الانتخاب ان الانتخاب علم بل انه
يجهل ما يجب انتخابه

الفصل الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالانتخاب

يُنْطَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تنصف بالانتخاب لان
الانتخاب هو « اشتها بعض الاشياء لغاية » كما في الخلقيات كـ ٣ ب ٠٣ والحيوانات
العجم تشتهي شيئاً لغاية لانها تفعل لغاية وعن شوق . فهي اذن مُتَخِبة
٢ وايضاً يظهر ان معنى اسم الانتخاب إثار شيء على غيره . والحيوانات تؤثر
شيئاً على غيره كما يتضح من ان الشاة تأكل نوعاً من العشب وتعرض عن آخر
فهي اذن مُتَخِبة

٣ وايضاً من الحكمة ان يُحسّن الانسان انتخاب ما الى الغاية كما في الخلقيات كـ ٦
ب ١٢ . والحيوانات العجم تنصف بالحكمة فقد قال الفيلسوف في اول الالهيات
« كل حيوان غير قادر على سماع الاصوات كالنحل فهو حكيم دون تعليم » وهذا ظاهر
للحس ايضاً فان بعض الحيوانات كالنحل والعناكب والكلاب يُشاهد في افعالها

ضروب عجيبه من الحكمة فان الكلب متى جد في اثر وعمل فبلغ الى مفرق ثلاثة طرق استثنى ربحه ليرى ما اذا كان قد ذهب في الطريق الاول او الثاني فان وجد انه لم يذهب في احدهما يقن انه ذهب في الطريق الثالث لا باستثناء ربحه بل باستعماله القياس المنفصل انتج ان العمل ذهب في هذا الطريق لعدم ذهابه في الطريقين الآخرين اذ ليس ثم أكثر من ثلاثة طرق . فيظهر اذن ان الحيوانات العجم تنصف بالانتخاب

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب ولادة الانسان ب ٣٣ «الاطفال والحيوانات الغير الناطقة تفعل اختياراً لكنها ليست متخبة» فإذا ليست الحيوانات العجم متخبة

والجواب ان يقال لما كان الانتخاب إيثار شيء على آخر تحتم انه انما يحصل حيث يكون امور متعددة يمكن انتخابها ولذا لم يكن له محل في الاشياء المحدودة من طبعها الى واحد . وبين الشوق الحسي والارادة فرق فان الشوق الحسي محدود طبعاً الى واحد جزئي والارادة محدودة طبعاً الى واحد كلي وهو الخير لكنها ليست محدودة الى خير جزئي كما يتضح مما مر في مب ١ ف ٢ ولذا كان الانتخاب فعل الارادة وليس فعل انشوق الحسي الموجود وحده في الحيوانات العجم . فالحيوانات العجم اذن لا تنصف بالانتخاب

اذا اجيب على الاول بان ليس كل اشتها شيء لغاية يقال له انتخاب بل انما يقال له ذلك متى كان معصوباً بالفرقة بين شيء وآخر وهذا لا يكون الا حيث امكن تعلق الشهوة بامور متعددة

وعلى الثاني بان الحيوان الاعجم انما يؤثر شيئاً على آخر لان شهوته محدودة اليه طبعاً . ولذلك متى تمثل بالحس او بالوهم شيئاً مما يشتهي طبعاً تحرك اليه حالاً دون انتخاب كما ان النار ايضاً تتحرك صعوداً لأسفل دون انتخاب

وعلى الثالث بان الحركة هي فعل المتحرك صادراً عن المحرك كما في الطبيعيات ك ٣ م ١٦ ومن ثمة كانت قوة المحرك تظهر في المتحرك وعلى هذا فكل ما يتحرك من العقل يُشاهد فيه ترتيب العقل المحرك وان لم يكن عاقلاً فان السهم يتوجه توجهاً نحو الترض بتحريك الرامي كما لو كان له عقل يدبره ومثل ذلك يشاهد في حركات الساعات وسائر ما يستنبطه الانسان بصناعته ونسبة جميع الطبيعيات الى الصناعة الالهية كنسبة جميع الصناعات الى الصناعة البشرية ولذلك فيا يتحرك بالطبع يشاهد فيه ترتيب كما يشاهد ايضا في ما يتحرك بالصناعة على ما في الطبيعيات ك ٢ م ٤٩ وانما يشاهد في افعال الحيوانات العجم بعض ضروب من الحكمة من حيث تميل طبعاً الى بعض اساليب متاهية في الترتيب لكونها مرتبة من الصناعة العليا وبهذا المعنى توصف بعض الحيوانات بالنقطة او الحكمة لانها عاقلة او متخبة وهذا ظاهر من ان جميع الحيوانات المتحدة بالطبع تفعل على وتيرة واحدة

الفصل الثالث

في ان الانتخاب هل هو خاص بما الى الغاية او يتعلق احياناً بالغاية ايضاً يُختطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس خاصاً بما الى الغاية فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ١٢ « الفضيلة تعصم الانتخاب من الخطاء واما ما من شأنه ان يُفعل لاجل الانتخاب فليس يرجع الى الفضيلة بل الى قوة اخرى » وما لاجله يُفعل شيء فهو غاية فالانتخاب اذن غاية ٢ وايضاً ان الانتخاب يدل على اثار شيء على آخر وكما ان ما الى الغاية يجوز اثار بعضه على بعض كذلك يجوز اثار غاية على أخرى فاذا يجوز ان يتعلق الانتخاب بالغاية كما يتعلق بما الى الغاية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٢ « الارادة تتعلق

بالغاية والانتخاب بما الى الغاية

والجواب ان يقال ان الانتخاب يتبع القضية او الحكم الذي هو نتيجة القياس
العملي كما تقدم في ف ١ فاذا انما يتعلق الانتخاب بما هو بمثابة النتيجة من القياس
العملي والغاية في العمليات هي بمثابة المبدأ لا بمثابة النتيجة كما قال الفيلسوف في
الطبيعات ك ٢ م ٨٩ فالغاية اذاً من حيث هي لا يتعلق بها الانتخاب الا
انه كما ليس يمتنع في النظريات ان يكون ما هو مبدأ البرهان او علم نتيجة لبرهان
او علم آخر ما عدا المبدأ الاول الذي لا يقبل البرهان فانه يمتنع ان يكون نتيجة
لبرهان او علم كذلك يجوز ان يكون ما هو غاية في عمل ما وسيلة الى غاية
أخرى فيتعلق به الانتخاب بهذا الاعتبار كما ان غاية عمل الطبيب هي الصحة
ولذلك لا يتعلق بها انتخابه بل يتوقف عليها على انه مبدأ الا ان لها ايضاً غاية
أخرى وهي خيـ النفس فيجوز من ثمة تعلق الانتخاب بالصحة او بالمرض عندما يُعنى
بـ نجاة النفس فقد قال الرسول في ٢ كور ١٢: ١٠ « متى ضعفتُ فحينئذٍ انا قويٌّ »
واما الغاية القصوى فلا يتعلق بها الانتخاب اصلاً

اذاً اجيب على الاول بان ما للتفاضل من الغايات الخاصة وسيلة الى السعادة
على انها الغاية القصوى وكذا يقال ايضاً في انتخاب تلك الغايات
وعلى الثاني بان الغاية القصوى واحدة فقط كما سلف في م ب ١ ف هـ ولذلك
حينما كانت غايات متكثرة جاز تعلق الانتخاب بها باعتبار كونها وسائل الى الغاية
القصوى

الفصل الرابع

في ان الانتخاب هل هو خاص بما نفعله

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانتخاب ليس خاصاً بالافعال الانسانية
لانه يتعلق بما الى الغاية وما الى الغاية ليس هو الافعال فقط بل الآلات

البدنية ايضاً كما في الطبيعات كـ ٢ م ٨٤ وما يليه . فاذا ليس الانتخاب خاصاً
بالافعال الانسانية

٢ وايضاً ان الفعل قسم للنظر . والانتخاب يدخل في النظر لجواز إثارة مذهب
على آخر . فهو اذن غير خاص بالافعال الانسانية

٣ وايضاً ان الناس يُنتخبون للراتب العالمية او البيعة ممن لا يفعل في حقهم شيئاً
فاذا ليس الانتخاب خاصاً بالافعال الانسانية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٣ ب ٢ « ليس احد ينتخب
الا ما يعتقد انه يفعله هو »

والجواب ان يقال كما ان القصد يتعلق بالغاية كذلك الانتخاب يتعلق بما الى
الذية . والغاية اما فعل او شيء ومتى كان شيء غاية فلا بد هناك من فعل انساني
اما من حيث ان الانسان يفعل ذلك الشيء الذي هو الغاية كما يفعل الطبيب
الصحة التي هي الغاية ولذلك يقال لفعل الصحة غاية الطبيب وإما من حيث انه ينتفع
او يتمتع على نحو ما بالشيء الذي هو الغاية كما ان غاية البخل هي المال او احراز
المال . وكذا يقال في ما الى الغاية اذ لا بد ان يكون اما فعلاً او شيئاً حاصلًا
بتوسط فعل . به يفعل الانسان ما الى الغاية او ينتفع به . وعلى هذا فالانتخاب
يتعلق دائماً بالافعال الانسانية

إذا اجيب على الاول بان الآلات البدنية انما توجه الى الغاية من حيث
ان الانسان يستعين بها على الوصول الى الغاية

وعلى الثاني بان في النظر ايضاً فعلاً عقلياً وهو الموافقة على مذهب او آخر
واما الفعل الذي هو قسم للنظر فانما هو الفعل الخارجي

وعلى الثالث بان الانسان الذي ينتخب اسقفًا او واليًا على مدينة انما ينتخب
اسناد تلك المخططة اليه ولو لم يكن له فعل مؤثر في نصب الاسقف او الوالي

لم يكن له انتخاب وكذا حيثما قيل ان شيئاً يؤثر على آخر فليست هناك فعل ما

الفصل الخامس

في ان الانتخاب هل هو خاص بالممكنات

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانتخاب غير خاص بالممكنات لانه
فعل الارادة كما مر في ف ١٠ والارادة تتعلق بالممكنات والمستحيلات كما في
الحقايق ك ٣ ب ٢ فكذا الانتخاب ايضاً

٢ وايضاً ان الانتخاب خاص بما نفعله كما مر في الفصل الآنف فلا فرق اذن
في الانتخاب بين ان يكون المنتخب شيئاً مستحيلاً مطلقاً او بالنسبة الى المنتخب
وكثيراً ما يتعذر علينا انما ما ننتخبه فيكون مستحيلاً علينا . فالانتخاب اذن
يتعلق بالمستحيلات

٣ وايضاً ليس يلو احد قدرته على فعل شيء الا بالانتخاب . وقد قال القديس
مبارك في القانون الذي رسمه لهبانه ب ٦٨ « اذا أمر الرئيس بأمر مستحيل
فيجب ابتلاء القدرة عليه » فاذا يجوز ان يتعلق الانتخاب بالمستحيلات
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحقايق ك ٣ ب ٢ « الانتخاب ليس
يتعلق بالمستحيلات »

والجواب ان يقال ان انتخاباتنا تتعلق دائماً بافعالنا كما تقدم في الفصل الآنف
وما نفعله ممكن لنا فيتحتم اذن القول بان الانتخاب لا يتعلق الا بالممكنات . وايضاً
فوجه الانتخاب انما هو كوننا نقدر به على ادراك الغاية او كونه يؤدي الى الغاية
وليس يمكن ادراك الغاية بالمستحيل يدل على ذلك ان الناس متى اجتمعوا للتشاور
في امر فوجدوه مستحيلاً تفرق شملهم ليعجزهم عن مواصلة البحث فيه . ويظهر ذلك
ايضاً من القياس العقلي السابق فان نسبة ما الى الغاية وهو ما يتعلق به الانتخاب
الى الغاية نسبة النتيجة الى المبدأ ومعلوم ان المبدأ الممكن لا يلزم عنه نتيجة مستحيلة

فإذا لا يمكن ان تكون الغاية ممكنة ما لم يكن ما اليها ممكناً. وليس يترك احدٌ الى المستحيل فإذا ليس يتوجه احدٌ الى الغاية ما لم يظهر له امكان ما اليها. فالانتخاب اذن ليس يتعلق بالمستحيل

إذا اجيب على الاول بان الارادة متوسطة بين العقل والفعل الخارج فان العقل يعرض على الارادة موضوعها وهي تصدر الفعل الخارج وعلى هذا فبدأ حركة الارادة يُعتبر من جهة العقل الذي يعتبر شيئاً خيراً بالاجمال واما منتهى فعلها اي كماله فيعتبر بالنسبة الى الفعل الذي به يتوجه الانسان الى ادراك الشيء الخارج لان حركة الارادة تصدر عن النفس الى الخارج ومن ثمة كان كمال فعل الارادة يُعتبر بحسب ما فعله خيراً للفاعل وما كان كذلك فهو ممكنٌ ولذا كانت الارادة الكاملة لا تتعلق الا بالممكن الذي هو خيرٌ للرّيد واما الارادة الناقصة فتتعلق بالمستحيل وبعضهم يسميها ميلاً ارادياً لان صاحبها انما يريد ذلك لو كان ممكناً والانتخاب فعلٌ اراديٌّ محدودٌ الى ما يفعله فاعلٌ مخصوصٌ فهو اذن لا يتعلق الا بالممكنات

وعلى الثاني بان موضوع الارادة لما كان ما يُعتبر خيراً وجب ان يُحكم عليه بحسب تعلق الاعتبار به ولهذا فكما ان الارادة قد تتعلق بشيء يُعتبر خيراً او هو ليس في الحقيقة خيراً كذلك انتخابها قد يتعلق بما يُعتبر ممكناً للمنتخب وهو ليس في الحقيقة ممكناً له

وعلى الثالث بان القديس مبارك انما قال ذلك لان المروءوس لا يجب ان يحزم بحكمه بكون شيء ممكناً او مستحيلاً بل يجب ان يرجع في ذلك الى حكم رئيسه في كل امرٍ

الفصل السادس

في ان الانسان هل ينتخب اضطراراً او اختياراً

يُتَخَطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان ينتخب اضطراراً لان نسبة الغاية الى المنتخبات كنسبة المبادئ الى ما يلزم عنها كما في الخلقيات كـ ٧ ب ٨ .
والنتائج تحصل ضرورة عن المبادئ . فالانسان اذن يتحرك ضرورة من الغاية الى الانتخاب

٢ وايضاً قد مرّ في ١ ان الانتخاب يتبع حكم العقل العملي . والعقل بحكم على بعض الاشياء اضطراراً لضرورة المقدمات . فيظهر اذن ان الانتخاب ايضاً اضطراري .

٣ وايضاً اذا تساوى امران من جميع الوجوه فليس يرجح الانسان احدهما على الآخر كما اذا وجد جائع طعامين يشتهيها على السواء في مكانين متساويين في البعد فليس يرجح احدهما على الآخر كما قال افلاطون عند تعليمه سكوت الارض في الوسط على ما في كتاب السماء ٢ م ٧٥ و ٩٠ . فبالاولى اذن لا يمكن ترجيح ما يُتَقَدَّرُ اذنى على ما يُتَقَدَّمُ مساوياً . فاذا اذن عن الانسان امران او ثلاثا واكثر وظهر له افضلية احدهما تذر انتخاب غيره منها فيُنتخب اذن بالضرورة ما يظهر انه الافضل . وكل انتخاب فهو يتعلق بما يظهر انه افضل بوجه من الوجوه فاذا اكل انتخاب فهو اضطراري

لكن يعارض ذلك ان الانتخاب هو فعل القوة النطقية وهي تتعلق بالتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات كـ ٩ م ٣

والجواب ان يقال ليس انتخاب الانسان اضطرارياً لان ما يمكن عدم وجوده فليس يجب وجوده وكون الانتخاب او عدمه ممكناً يظهر وجهه من قدرتي الانسان فهو يقدر ان يريد وان لا يريد وان يفعل وان لا يفعل وهو يقدر ايضاً

ان يريد هذا او ذاك وتحقيق ذلك من قدرة العقل فان كل ما يقدر العقل ان
يتصور فيه خيراً امكن تلازماً ان تميل اليه والعقل يقدر ان يتصور الخير لا في
الارادة او الفعل فقط بل في عدم الارادة وعدم الفعل ايضاً . وايضاً في كل خير
جزئي يجوز اعتباره وجود خير ما وعدم خير ما وهذا يتضمن حقيقة الشر وهذا
الاعتبار يجوز انتخابه او اجتنابه وليس يستحيل على العقل ان يتصور شراً او عدم
خير الا في الخير الكامل الذي هو السعادة ولنا كان الانسان يريد السعادة
اضطراً وليس في قدرته ان يريد ان لا يكون سعيداً او ان يكون شقيماً . ولما
كان الانتخاب لا يتعلق بالغاية بل بما الى الغاية على ما مر في ف ٣ لم يكن يتعلق
بالخير الكامل الذي هو السعادة بل بغيره من الخيرات الجزئية فلم يكن الانسان
منتخباً اضطراً بل اختياراً

اذا اوجب على الاول بان النتيجة لا تلزم دائماً عن المبادئ بالضرورة بل متى
لزم عن عدم صدق النتيجة عدم صدق المبادئ فقط . وكذلك لا توجب الغاية
دائماً على الانسان ان يتخبط ما اليها اذ ليس كل ما الى الغاية ضرورياً لحصولها
او اذا كان كذلك فليس يعتبر دائماً كذلك

وعلى الثاني بان مدار حكم العقل العملي انما هو على الحوادث الممكن لنا فعلها
والنتائج في هذه لا تلزم بالضرورة عن المبادئ الضرورية بالضرورة المطلقة بل
عن المبادئ الضرورية بالضرورة الشرطية فقط كقولنا اذا ركض تحرك
وعلى الثالث بانه اذا عن الانسان امران متساويان في اعتبار فليس يمتنع ان
يعتبر في احدهما حالة يفضل بها الآخر فترجمه الارادة على الآخر



المبحث الرابع عشر

في المشورة التي نتقدم الانتخاب - وفيه ستة فصول
ثم يجب النظر للمشورة والبحث في ذلك بدور على مت مسائل - ١ حل المشورة بحث - ٢
حل تتعلق بالغاية او بما اليها فقط - ٣ حل تتعلق بما نفعله فقط - ٤ حل تدخل في كل ما نفعله
- ٥ حل تحصل بطريقة التحليل - ٦ حل تتسلسل الى غير النهاية

الفصل الاول

حل المشورة بحث

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان المشورة ليست بحثاً فقد قال الدمشقي في
الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ المشورة شهوة . والبحث ليس الى الشهوة . فاذاً ليست
المشورة بحثاً

٢ وايضاً ان البحث خاص بالعقل المتقل بالتدريج فهو غير لائق بالله لان
علمه ليس تدريجياً كما مر في ق ١ م ب ١٤ ف ٧ . والله يوصف بالمشورة في افسس
١ : ١١ « يعمل كل شيء بحسب مشورة مشيئته » فاذاً ليست المشورة بحثاً
وايضاً انما يُبحث عن الاشياء المشكوك فيها . والمشورة بُدّل في ما هو خير
يقين كقول الرسول في ١ كور ٢ : ٢٥ « واما البتولية فليس عندي فيها وصية
من الرب لكي أفيد فيها مشورة » فاذاً ليست المشورة بحثاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب
٣٤ كل مشورة بحث وليس كل بحث مشورة

والجواب ان يقال ان الانتخاب يتبع حكم العقل في ما يجب فعله كما مر في
المبحث الآنف ف ١ . وما يجب فعله مظنة لكثير من الشك لان الافعال
تتعلق بالحوادث الجزئية التي بسبب تغيرها ليست يقينية وما كان مشكوكاً

فيه وغير يقيني فليس يحكم العقل فيه دون تقدم بحث فكان لابد من تقدم بحث العقل على حكمه في ما يجب ان ينتجبه. وهذا البحث يقال له مشورة ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣ «الانتخاب هو اشتها ما سبقت المشورة فيه»

إذا اجيب على الاول بانه متى كان فعلا قوتين مترتين بينهما كان في كل منهما شيء يرجع الى القوة الأخرى فجاز تسمية كل منهما من كل من القوتين ولا يخفى ان ارشاد العقل في ما الى الغاية وميل الارادة اليه بحسب ارشاد العقل فعلا مترتان بينهما ولذلك يشاهد في فعل الارادة الذي هو الانتخاب شيء من جهة العقل وهو الترتيب وفي المشورة التي هي فعل العقل شيء من جهة الارادة بمثابة الهيولى لان المشورة تتعلق بما يريد الانسان ان يفعله وبمثابة المحرك ايضاً لان الانسان انما يتحرك الى المشورة في ما الى الغاية من حيث يريد الغاية ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ «الانتخاب عقل شهواني» ايذاناً باشتراك العقل والارادة في الانتخاب. وكذا قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره «المشورة هي الشهوة الباحثة» ايذاناً بكون المشورة ترجع باعتبار ما الى الارادة التي عليها مدار البحث ومنها مبدؤه والى العقل الباحث

وعلى الثاني بان ما يوصف به الله يجب اعتباره منزهاً عن كل نقص فينا فالعلم بالنتائج مثلاً يحصل لنا بالانتقال التدريجي من العلل الى العلولات واما العلم الذي يوصف به الله فيدل على تبين جميع العلولات في العلة الأولى دون تدريج. وكذلك يوصف الله بالمشورة باعتبار تبين الحكم وهو انما يحصل لنا ببحث المشورة وهذا البحث لا محل له في الله. فاذا ليس يوصف الله بالمشورة بهذا الاعتبار وهذا هو مراد الدمشقي بقوله هناك «ليس عند الله مشورة» اذ هي من شأن الجاهل

وعلى الثالث بان ما هو خير يقيناً في الغاية عند الرجال الحكماء والروحانيين
يجوز ان لا يكون خيراً يقيناً عند الاكثرين أو الجسمانيين وباعتبار هذا تبذل
المشورة

الفصل الثاني

في ان المشورة هل تتعلق بالغاية او بما اليها فقط

يُحْتَمَلُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان المشورة لا تتعلق بما الى الغاية فقط بل
بالغاية ايضاً فان كل مشكوك فيه يجوز البحث عنه . وقد يعرض بالنظر الى اعمال
الانسان حصول الشك في نفس الغاية لا في ما اليها فقط والبحث في الاعمال
هو المشورة فيظهر اذن جواز تعلق المشورة بالغاية

٢ وايضاً ان موضوع المشورة هو الافعال الانسانية . وبعض هذه الافعال غايات
كما في الخلقيات كـ ١ ب ١ . فيجوز اذن تعلق المشورة بالغاية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٤
« لا تتعلق المشورة بالغاية بل بما الى الغاية »

والجواب ان يقال ان الغاية تتضمن حقيقة المبدأ في المفعولات لان حقائق
ما الى الغاية تستفاد من الغاية والمبدأ لا يندرج تحت البحث بل يجب ان يتوقف
عليه كل بحث فالمشورة اذن لكونها بحثاً لا تتعلق بالغاية بل بما الى الغاية فقط .
الا انه قد يعرض ان يكون ما هو غاية لبعض الاشياء وسيلة الى غاية اخرى كما
يجوز ان يكون ما هو مبدأ لبرهان نتيجة لبرهان آخر ولذلك فما يُعْتَبَر غاية في
بحث يجوز ان يُعْتَبَر واسطة في بحث آخر وهذا الاعتبار يتعلق به المشورة
اذا اُجِبَ على الاول بان ما يُعْتَبَر غاية فقد جُزِمَ به فاذا ما دام مشكوكاً
فيه فليس يُعْتَبَر غاية ومن ثمة اذا تعلق به المشورة لم تكن متعلقة بالغاية بل بما
الى الغاية

وعلى الثاني بان المشورة انما تتعلق بالافعال باعتبار توجهها الى غاية فاذا كان بعض الافعال الانسانية غاية لم تتعلق به المشورة من حيث هو كذلك

الفصل الثالث

في ان المشورة هل هي خاصة بما نفعله

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان المشورة ليست خاصة بما نفعله لانها تدل على مفاوضة . ويجوز ان يتفاوض كثيرون ايضاً في امور مستمرة ليست من افعالنا كطبايع الاشياء . فاذا ليست المشورة خاصة بما نفعله

٢ وايضاً قد يتشاور الناس في الامور الشرعية ومن ذلك يقال لبعض مستشارو الشرع او مفتون ومع ذلك فليس من شان هولاء المتشاورين ان يشترعوا . فاذا ليست المشورة خاصة بما نفعله

٣ وايضاً قد يتشاور بعض الناس في حوادث مستقبلية ليست مقدورة لنا . فاذا ليست المشورة خاصة بما نفعله

٤ وايضاً لو كانت المشورة خاصة بما نفعله لم يكن احد يشاور في ما يفعله الغير وهذا بين البطلان . فاذا ليست المشورة خاصة بما نفعله

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٤ « انما نتشاور في ما عندنا ويمكن لنا فعله »

والجواب ان يقال ان معنى المشورة الحقيقي تفاوض كثيرين كما هو ظاهر من دلالة اسمها (في اللاتينية) وهو Consilium اذ يظهر انه مُبدل من Considium (اي المجلسة) لان القوم يجلسون معاً للذاكرة ولا بد من اعتبار ان تحقق شيء من الحوادث الجزئية لا بد له من ملاحظة احوال وقراءن كثيرة لا تيسر لواحد ملاحظتها لكنها تدرك من كثيرين على اصح وجه اذ ما يفوت احدهم يراه الآخر واما الضروريات والكليات فملاحظتها ابسط حتى ان واحداً يكون اكفى لها

ولذلك كن بحث المشورة خاصاً بالحوادث الجزئية على ان معرفة الحق في هذه ليست امراً خطيراً فتُستَهِى بالذات كمعرفة الكليات والضروريات بل انما تستَهِى من حيث هي مفيدة للفعل اذ الافعال تتعلق بالحوادث الجزئية . ومن ذلك يتحصل ان المشورة خاصة في الحقيقة بما نفعه

اذا اجيب على الاول بان المشورة لاتدخل على مطلق المفاوضة بل على المتفاوضة في ما يُفعل لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الامر المرسوم من الشريع وان لم يحصل بفعل المستشير لكنه يرشده الى الفعل لان رسم الشريعة من جملة دواعي الفعل

وعلى الثالث بان المشورة لاتتعلق بما يُفعل فقط بل بما هو واسطة الى الفعل ايضاً ولهذا يقال ان التشاور يحصل في الحوادث المستقبلية من حيث يُبتدى

بمعرفة الى فعل شيء او اجتنابه

وعلى الرابع باننا نشاور في افعال الغير باعتبار اتحادهم بنا على نحو ما اما بالمحبة كما ان الصديق يُعنى بامر صديقه عنايته بامور نفسه او بطريق الآلة فان الفاعل الاصيل والآلي في حكم علة واحدة لان احدهما يفعل بواسطة الآخر وهكذا يشاور السيد في ما يفعله العبد

الفصل الرابع

في ان المشورة هل تدخل في كل ما نفعه

يُخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان المشورة تدخل في كل ما نفعه فان الانتخاب هو انتهاء ما سبقت المشورة فيه كما مر في ف ١ . والانتخاب يدخل في كل ما نفعه . فكذا المشورة ايضاً

٢ وايضاً ان المشورة تدل على بحث العقل . وكل ما نفعه بغير سورة الالم نفعه بعد بحث العقل . فالمشورة اذن تدخل في كل ما نفعه

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات لك ٣ ب ٣ « متى امكن فعل شي بمشورة
كثيرة يُنظر بالمشورة بأنها يكون فعله ايسر وافضل ومتى امكن فعله بواحد
يُنظر بالمشورة كيف يفعل به » وكل ما يُفعل فاما ان يُفعل بواحد او بكثير
فالمشورة اذن تدخل في كل ما نفعله

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان
ب ٣٤ « لادخل للمشورة في افعال العلم او الصناعة »

والجواب ان يقال ان المشورة بحث كما مر في ف ١ ومن عادتنا ان نبحث في ما
تشك فيه ومن ثمه كان طريق البحث والنظر الذي يقال له الدليل يفيد اليقين بالأمر
المشكوك فيه وعدم الشك في المفعولات البشرية يعرض لامرين احدهما التأدي
بطرق معينة الى غايات معينة كما يعرض في الصناعات التي لها طرق معينة
للعمل فان الكاتب مثلاً لا يحتاج الى النظر في كيفية رسم الحروف فان ذلك
مرسوم معين بالصناعة والثاني عدم الفرق بين ان يُفعل كذا او على نحو آخر
وهذا شأن الامور الحقة التي قلما تفيد في التوصل الى الغاية او تفوق عنه وما
قل شأنه فليس يلتفت العقل اليه فهناك اذن امران لا يُعمل المشورة فيهما وان
توسل بهما الى الغاية كما قال الفيلسوف في الخلقيات لك ٣ ب ٣ احدهما الامور
الحقة والثاني ما كانت كيفية فعله معينة كافعال الصناعات ماعداتلك الصناعات
الحديثة كصناعة الطب والتجارة ونحوهما كما قال غريغوريوس النيصي في الموضع
المتقدم ذكره

اذاً اجيب على الاول بان الانتخاب يتوقف على المشورة باعتبار الحكم ومن
ثم متى كان الحكم بيناً دون نظري وبحث لم يكن حاجة الى بحث المشورة
وعلى الثاني بان العقل لا يبحث في الامور الواضحة بل يحكم فيها حالاً ولذلك
لا حاجة الى بحث المشورة في جميع افعال العقل

وعلى الثالث بأنه متى أمكن فعل شيء بواحد ولكن على طرق مختلفة جاز حصول الشك فيه كما متى فعل بكثير أيضاً ولذلك يحتاج فيه الى المشورة واما متى تعين الشيء والطريقة فلم يبق حاجة الى المشورة

الفصل الخامس

في ان المشورة هل تحصل بطريقة التحليل

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان المشورة لا تحصل بطريقة التحليل لتعلقها بما نفعله . وافعالنا لا تحصل بطريق التحليل بل بطريق التركيب اي ينتقل فيها من البسائط الى المركبات . فالمشورة اذن لا تحصل دائماً بطريقة التحليل ٢ وايضاً ان المشورة بحث عقلي والعقل يتدبى من المتقدّمات وينتهي الى المتأخرات بحسب الترتيب الاوفى ولكن الماضيات متقدمة على الحاضرات والحاضرات متقدمة على المستقبلات يظهر انه يجب في المشورة الانتقال من الحاضرات والماضيات الى المستقبلات وهذا ليس يرجع الى طريقة التحليل . فاذاً لا تُرعى في المشورة طريقة التحليل

٣ وايضاً لا تعلق المشورة الا بما هو ممكن لنا كما في الخلقيات كـ ٣ ب ٠٣ وانما يُعتبر كون شيء ممكناً لنا او غير ممكن مما نقدر او لا نقدر ان نفعله للتوصل اليه . فلا بد اذن في بحث المشورة ان يُتبدأ من الحاضرات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « من يعمل المشورة يظهر انه يبحث ويجلل »

والجواب ان يقال لا بد في كل بحث من مبدأ يُتبدأ منه فان كان متقدماً في الخارج كما هو متقدم في الذهن لم يكن الانتقال تحليلياً بل تركيبياً فان الانتقال من العللى الى العلولات انتقال تركيبى لكون العلل ابسط من العلولات واما ان كان المتقدم في الذهن متأخراً في الخارج كان الانتقال تحليلياً وذلك متى

حكمنا على المعلولات اليقينية بتحليلها الى العلل البسيطة والمبدأ في بحث المشورة هو الغاية وهي متقدمة في الذهن ومتأخرة في الخارج وعلى هذا يجب ان يكون بحث المشورة تحليلياً اذ يبدأ فيه مما يُقصد في المستقبل الي ان يتوصل الى ما يجب فعله حالاً

اذ اُجيب على الاول بان مدار المشورة على الافعال والافعال تُعلل بالغاية ولهذا كان ترتيب الانتقال الفكري المتعلق بالافعال عكس ترتيب الفعل وعلى الثاني بان العقل يبتدىء من المتقدم في الذهن لكنه لا يبتدىء دائماً من المتقدم في الزمان

وعلى الثالث بان ما يجب ان يُفعل لاجل الغاية اذا لم يكن ملائماً للغاية لا يبحث في ما اذا كان ممكناً لنا او لا ولذلك يجب ان يُنظر في ما اذا كان يؤدي الى الغاية قبل النظر في ما اذا كان ممكناً

الفصل السادس

في ان المشورة هل تسلسل الى غير النهاية

يُختصُّ الى السادس بان يقال: يظهر ان بحث المشورة يتسلسل الى غير النهاية لان المشورة هي البحث في الجزئيات التي هي مناط الفعل والجزئيات غير متناهية فاذا بحث المشورة غير متناهية

٢ وايضاً ان بحث المشورة لا يتناول النظر في ما يجب فعله فقط بل في كيفية رفع الموانع ايضاً وكل فعل انساني يمكن منعه بما لا يتناهى والموانع يمكن ارتفاعه بعقل انساني فالبحث اذن في رفع الموانع يذهب الى غير النهاية

٣ وايضاً ان بحث العلم البرهاني لا يتسلسل اذ ينتهي فيه الى مبادئ يقينية بانفسها يقينية مطلقاً واليقين المطلق يتعذر في الحوادث الجزئية لكونها متغيرة غير ثابتة فاذا بحث المشورة يتسلسل الى غير النهاية

لكن يعارض ذلك ان ليس يتحرك احد الى ما يستحيل التوصل اليه كما في
كتاب السماء ١ م ٥٨ وغير المتناهي يستحيل قطعه فلو كان بحث المشورة غير
متناهٍ لما كان احد يتبدى في المشورة وهذا بين البطلان

والجواب ان يقال ان بحث المشورة متناهٍ بالفعل من جهتين اي من جهة
المبدأ ومن جهة المنتهى فانه يُعترف به مبدأ أن احدهما خاص من جنس المفعولات
وهو الغاية التي لا تتعلق المشورة بها بل تتوقف عليها على انها مبدأ لها كما مر في
ف ٢ والثاني ما يشبه ان يكون من جنس آخر كما يتوقف احد العلوم البرهانية
على امور مستمدة من علم آخر وهو لا يبحث عنها وهذه المبادئ التي يتوقف
عليها بحث المشورة هي كل ما يستفاد بالحس ككون هذا انشيء خبزاً او حديداً
وكل ما يدرك بالاجمال في علم نظري او عملي ككون الزنى محرماً من الله وكون
الانسان لا يقدر ان يعيش ما لم يقتدر بالغذاء الملائم وهذه لا يبحث فيها صاحب
المشورة وما متحرر البحث فهو ما تقدر حائلاً على فعله فكما ان الغاية تضمن
حقيقة المبدأ كذلك ما يُفعل لاجل الغاية يتضمن حقيقة النتيجة وعلى هذا فما يُفعل
اولاً يتضمن حقيقة النتيجة الاخيرة انني عندها ينتهي البحث على انه لا يتسع ان
تكون المشورة غير متناهية بالقوة لجواز ان يتعلق بحث المشورة بامر غير متناهية
اذاً اجيب على الاول بان الجزئيات ليست غير متناهية بالفعل بل بالقوة
وعلى الثاني بان الفعل الانساني وان جاز ان يحول دونه بعض الموانع الا انه
لا يحول ذلك دونه دائماً فلا يلزم دائماً افعال المشورة في رفع المانع
وعلى الثالث بانه وان تعذر حصول اليقين مطلقاً ببعض الحوادث الجزئية
لا يتعذر حصوله مقيداً اي باعباره في حال الفعل فليس جلوس سقراط ضرورياً
لكنه ضروري متى كان جالساً وهذا يمكن حصول اليقين به

البحث الخامس عشر

في الرضى الذي هو فعل الارادة بالنظر الى ما الى الغاية
وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الرضى والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في ان الرضى هل
هو فعل القوة الشهوانية او المدركة — ٢ هل تنصف به الحيوانات — ٣ هل يتعلق
بالغاية او بما اليها — ٤ هل الرضى بالفعل خاص بالجزء الاعلى من النفس

الفصل الأول

في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة

يُحْتَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرضى هو فعل القوة المدركة فقط فقد
جعله اوغستينوس في النطق الاعلى كما في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ والنطق
يراد به القوة المدركة . فالرضى اذن فعل القوة المدركة

٢ وايضاً ان معنى الرضى في اللاتينية (assentire) الشعور مع آخر . والشعور
فعل القوة المدركة . فكذا الرضى ايضاً

٣ وايضاً كما ان assentire (في اللاتينية اي التصديق) يدل على تعلق العقل
بشيء كذلك consentire (اي الرضى) ايضاً . والتصديق فعل العقل الذي هو
قوة مدركة . فالرضى اذن فعل القوة المدركة

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « اذا حكم
انسان في شيء ولم يحبه لم يكن ثمه جزم » اي رضى . والمحبة فعل القوة الشهوانية
فكذلك الرضى ايضاً

والجواب ان يقال ان معنى consentire (اي الرضى) تعلق الحس بشيء
ومن الشؤون الخاصة بالحس انه يدرك الاشياء الحاضرة لان الواهمة تدرك اشياء

الجسمانيات ولو كانت الاشياء التي هي اشباهها غائبة والعقل يدرك الحقائق الكلية وهو يقدر على ادراكها سواء كانت الجزئيات شاهدة او غائبة. ولما كان فعل القوة الشهوانية ميلاً الى الشيء الخارج على نحو من التشبيه جاز ان يطلق عليه باعتبار تعلقه بالخارج اسم الشعور لما يحصل عنده من مثل مماسة ما يتعلق به من حيث يرتاح فيه وعليه قوله في حك ١: ١ « احسنوا شعوركم بالله » وبهذا الاعتبار كان الرضى فعل القوة الشهوانية

اذ اُجيب على الاول بان النطق محل الارادة كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فاذا مراد اوغوستينوس بالنطق الذي جعل فيه الرضى ما يشمل الارادة ايضاً وعلى الثاني بان الشعور الحقيقي يرجع الى القوة المدركة واما الشعور المجازي المبني على شبه المماسه فيرجع الى القوة الشهوانية كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان مدلول assentire (اي التصديق) الوضعي اتصال الشعور الى آخر فهو اذن يدل على بعديه ما عما يُصدق به. واما consentire (اي الرضى) فمدلوله الشعور مع آخر فهو اذن يدل على اتصال ما بما يُرضى به. ولهذا كانت الارادة التي من شأنها ان تميل الى الشيء الخارج تصف حقيقة بالرضى والعقل الذي ليس فعله بحسب الحركة الى الشيء الخارج بل بالعكس كما مر في ق ١ م ١٦ ف ١ ومب ٢٧ ف ٤ ومب ٥٩ ف ٢ يتصف حقيقة بالتصديق وان جرت العادة باستعمال احدهما مكان الآخر بالتساحة. وقد يقال ايضاً ان العقل انما يُصدق من حيث يتحرك من الارادة

الفصل الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالرضى

يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالرضى لان الرضى يدل على تخصيص الشهوة بواحد. وشهوة الحيوانات العجم محدودة الى

واحد . فالحيوانات العجم اذن تنصف بالرضى
٢ وايضاً يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر . والرضى متقدم على صدور
الفعل فلزم يكن للحيوانات العجم رضى لم يصدر عنها فعل . وهذا بين البطلان
٣ وايضاً قد يرضى الناس بفعل شيء عن ألم كالشهوة او الغضب . والحيوانات
العجم تفعل عن ألم . فلم اذن رضى

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « بعد ان
يحكم الانسان يرتب ويجب ما قد حكم به عن مشورة . وهذا يقال له جزم » اي
رضى . والحيوانات العجم لا تنصف بالمشورة . فهي اذن لا تنصف بالرضى
والجواب ان يقال ان الحيوانات العجم لا تنصف حقيقة بالرضى وتحقيق
ذلك ان الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية الى فعل شيء . وهذا التوجيه
خاص بمن في قدرته ان يتحرك بالحركة الشهوانية فان العصا مثلاً يجوز ان
تمس الحجر واما توجيهها الى مس الحجر فخاص بمن في قدرته تحريكها .
والحركة الشهوانية ليست مقدورة للحيوانات العجم بل حاصلة لها بالفرزة
الطبيعية ومن ثم كان الحيوان الاعجم يشتفي لكونه لا يوجه الحركة الشهوانية
الى شيء فلا يتصف حقيقة بالرضى بل انما يتصف به حقيقة الطبيعة الناطقة
التي في قدرتها ان تتحرك بالحركة الشهوانية وان توجهها اولاً وتوجهها الى
هذا او ذاك

اذا اجيب على الاول بان الحيوانات العجم تخصص شهوتها بشيء بالمعنى
الانفعالي فقط والرضى لا يدل على تخصيص الشهوة بالمعنى الانفعالي فقط بل
بالمعنى الفاعلي

وعلى الثاني بانه انما يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر متى كان المتأخر
لازماً بالخصوص عنه فقط . فان جاز لزوم شيء عن أشياء كثيرة لم يرتفع

المتأخر بارتفاع احد المتقدّمات كما انه لو جاز حصول الجمود عن الحرارة والبرودة
فان الآخر يجمد من الحرارة والجمد يجمد من البرودة لم يلزم من ارتفاع الحرارة
ارتفاع الجمود. وصدور الفعل لا يلزم عن الرضى فقط بل عن شدة الشهوة ايضاً
كما في الحيوانات العجم

وعلى الثالث بان من يفعل من الناس عن ألم يقدر على مخالفة الألم بخلاف
الحيوانات العجم فليس حكمهما واحداً

الفصل الثالث

في ان الرضى هل يتعلق بالغاية او بما اليها

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرضى يتعلق بالغاية لان ما لاجله
شيء كذا فهو اولى ان يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥٥ وانما نرضى بما
الى الغاية لاجل الغاية. فاذا اولى ان نرضى بالغاية

٢ وايضاً ان فعل الفاجر هو غايته كما ان فعل ذي الفضيلة ايضاً هو غايته
والفاجر يرضى بفعله. فيميز اذن تعلق الرضى بالغاية

٣ وايضاً ان اشتها ما الى الغاية هو الانتخاب كما مر في م ١٣ ف ٣ فلو
كان الرضى يتعلق بما الى الغاية فقط لم يفرق عن الانتخاب في شيء في ما
يظهر وهذا ظاهر البطلان من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ ان
الميل الذي كان سماء جزماً يعقبه الانتخاب. فاذا ليس يتعلق الرضى بما الى
الغاية فقط

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المار ذكره « الجزم يحصل متى
رب الانسان واحب ما قد حكم به عن مشورة » والمشورة تتعلق بما الى الغاية
فقط فكذا الرضى ايضاً

والجواب ان يقال ان الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية الى شيء

سابق في قدرة الموجة والمفعولات يجب ان يُعتبر فيها أولاً تصور الغاية ثم
اشتهاؤها ثم المشورة في ما إليها ثم اشتهاؤه واشتهوه تميل طبيعاً الى الغاية القصوى
ولذلك فتوجيه الحركة الشهوانية الى الغاية الحاصلة في التصور ليس يتضمن حقيقة
الرضى بل حقيقة الارادة البسيطة واما ما بعد الغاية القصوى فمن حيث هو إليها
تعلق به المشورة فيحوز تعلق الرضى به من حيث ان الحركة الشهوانية تتوجه الى
ما حكيم به عن مشورة واما الحركة الشهوانية الى الغاية فلا تتوجه الى المشورة
بل المشورة تتوجه إليها لان المشورة تتوقف على اشتها الغاية واشتهاها ما الى لغاية
يتوقف على جزم المشورة ومن ثم كان توجيه الحركة الشهوانية الى جزم المشورة
هو الرضى في الحقيقة ولما كانت المشورة لا تتعلق الا بما الى الغاية كان الرضى
لا يتعلق حقيقة الا بما الى الغاية

إذا اجيب على الاول بانه كما نعلم النتائج بالمبادئ واما المبادئ فليس يتعلق
بها العلم بل شيء اعلی وهو التعقل كذلك نرضى بما الى الغاية لاجل الغاية واما
الغاية فليس يتعلق بها الرضى بل شيء اعلی وهو الارادة

وعلى الثاني بان غاية الفاجر لذة الفعل التي لاجلها يرضى به لانفس الفعل
وعلى الثالث بان الانتخاب يتضمن الرضى واطافة الى ما يؤثر عليه شيء
ولذلك متى حصل الرضى لا يزال محل الحصول الانتخاب فقد يعرض ان نرى
بالمشورة اموراً كثيرة تؤدي الى الغاية فيروق لنا كل منها فيتعلق رضانا بكل
منها لكننا نؤثر واحداً منها بالانتخاب واما اذا لم يكن هناك الا واحد فقط يروق
لنا فلا فرق حيثئذ بين الرضى والانتخاب في الخارج بل في الاعتبار فقط فيقال
رضى من حيث يروق فعله ويقال انتخاب من حيث يؤثر على ما لا يروق فعله

الفصل الرابع

في ان الرضى بالفعل هل هو خاص بالجزء الاعلى من النفس
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرضى بالفعل لا يرجع دائماً الى النطق
الاعلى فان اللذة تتبع الفعل وتكمله كما يكمل الحسن الشبيهة على ما في الحفقيات
لـ ١٠ ب ٤ والرضى باللذة يرجع الى النطق الادنى كقول اوغسطينوس في كتاب
الثالوث ١٢ ب ١٢ فاذا ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الاعلى
٢ وايضاً ان الفعل الذي نرضى به يقال له ارادي . والافعال الارادية تصدر
عن قوى متكررة . فاذا ليس النطق الاعلى وحده هو الذي يرضى بالفعل
٣ وايضاً ان غاية النطق الاعلى هي ملاحظة السرمديات وتديرها كما قال
اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧ . وكثيراً ما يرضى الانسان
بالفعل لا لاعتبارات سرمدية بل لاعتبارات زمانية او لآلام نفسانية ايضاً .
فاذا ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الاعلى
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المار ذكره « ليس يمكن
ان يميز العقل بفعل الخطيئة ما لم يرضَ بالفعل القبيح ويخدمه ذلك القصد
العقلي الذي له السلطان الاعلى على تحريك الاعضاء الى الفعل او منعها اياه »
والجواب ان يقال ان الحكم الاخير يرجع دائماً الى الاعلى الذي من شأنه ان
يحكم على ما سواه لانه ما دام محل الحكم في ما يطلب الحكم فيه لم يصدر الحكم
الاخير ومعلوم ان النطق الاعلى هو الذي من شأنه ان يحكم على جميع الاشياء
لانا نحكم على المحسوسات بالعقل وعلى ما يرجع الى الحقائق البشرية بالحقائق
الالهية التي ترجع الى النطق الاعلى ومن ثمة فما بقي التردد في مانعة الحقائق
الالهية او عدمها فليس شيء من احكام النطق يتضمن حقيقة الحكم الاخير .
والحكم الاخير في ما يجب فعله هو الرضى بالفعل فكأن الرضى بالفعل الى النطق

الاعلى على ان يكون المراد به ما يشمل الارادة كما مر في ف ١
اذ اوجب على الاول بان الرضى بلذة الفعل يرجع الى النطق الاعلى كما
يرجع اليه ايضاً الرضى بالفعل واما الرضى بلذة الفكر فيرجع الى النطق الادنى
كما يرجع اليه الافتكار ومع ذلك فان نفس الافتكار او عدمه ايضاً باعتبار كونه
فعلاً يرجع الحكم فيه الى النطق الاعلى وكذا الحكم في اللذة اللاحقة له واما
باعتبار كونه متوجهاً الى فعل آخر فيرجع الى النطق الادنى لان ما كان متوجهاً
الى آخر فيرجع الى صناعة او قوة ادنى من الغاية التي يتوجه اليها ومن ثم يقال
للصناعة التي تبحث عن الغاية صناعة الهندسة العالية او الصناعة الرئيسية
وعلى الثاني بان كون الافعال انما يقال لها ارادية من حيث نرضى بها لا يوجب
اسناد الرضى الى كل قوة بل الى الارادة المشتقة منها الارادي والتي محلها
النطق كما مر في ف ٦
وعلى الثالث بان النطق الاعلى لا يوصف بالرضى لانه يحرك الى الفعل
بالحقائق السرمدية بل لانه لا يمانع بها ايضاً

المبحث السادس عشر

في الاستعمال الذي هو فعل الارادة بالقياس الى ما الى الغاية
وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الاستعمال ومدار البحث فيه على اربع مسائل - ١ في ان الاستعمال
هل هو فعل الارادة - ٢ هل تتصف به الحيوانات المجتمعة - ٣ هل يتعلق بما الى الغاية
نقطاً او بالغاية ايضاً - ٤ في نسبة الاستعمال الى الانتخاب

الفصل الأول

في أن الاستعمال هل هو فعل الإرادة

يُنْخَطِ إلى الأول بأن يقال : يظهر أن الاستعمال ليس فعل الإرادة فقد قال
أوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ «الاستعمال هو توجيه ما يُستعمل إلى
نيل شيء آخر» وتوجيه شيء إلى آخر خاص بالعقل الذي من شأنه المقايسة
والترتيب . فالاستعمال إذن هو فعل العقل وليس فعل الإرادة

٢ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٢ «يسور الانسان الى
الفعل ويقال لذلك سورة ثم يستعمل ويقال لذلك استعمال» والفعل الى القوة
الاجرائية . وفعل الإرادة لا يلحق فعل القوة الاجرائية بل الاجراء هو الأخير .
فالاستعمال إذن ليس فعل الإرادة

٣ وايضاً قال أوغسطينوس في ك ٨٣ م ب ٣٠ «كل ما صُنِعَ فقد صُنِعَ
لاستعمال الانسان لان العقل يستعمل كل شيء بحكمه على كل ما أوتيهِ الناس»
والحكم على مخلوقات الله إنما هو الى العقل النظري الذي يظهر أنه مغاير تمام
المغايرة للإرادة التي هي مبدأ الافعال الانسانية . فإذا ليس الاستعمال فعل
الإرادة

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٠ ب ١١ «الاستعمال
هو تعليق قدرة الإرادة بشيء»

والجواب أن يقال أن المراد باستعمال شيء استخدامه لفعل . ولذلك يقال للفعل
الذي نستخدم له شيئاً استعمال ذلك الشيء كما أن ركوب الفرس هو استعماله
والضرب هو استعمال العصا ومعلوم أننا لا نستخدم الأشياء الخارجة لفعل إلا
بواسطة المبادئ الباطنة وهي قوى النفس او ملكات القوى او الآلات التي
هي أعضاء البدن . وقد مر في م ب ٩ ف ١ أن الإرادة هي التي تحرك قوى

قوى النفس الى افعالها وهذا هو استخدامها للفعل وبذلك يتضح ان الاستعمال يُستند أولاً وأصالةً الى الارادة باعتبار كونها محرك الاول ثم الى العقل باعتبار كونه مرشداً ثم الى القوى الأخر باعتبار كونها مُنفِذة ونسبتها الى الارادة التي تستخدمها للفعل نسبة الآلات الى الفعل الاصيل والفعل لا يُستند حقيقةً الى الآلة بل الى الفاعل الاصيل كما يُستند البناء الى البناء لا الى آلات البناء ومن ذلك يتضح ان الاستعمال هو في الحقيقة فعل الارادة

إذاً اجيب على الاول بان العقل يوجه الى آخر والارادة تميل الى ما يوجهه العقل الى آخر وبهذا الاعتبار يقال الاستعمال هو توجيه شيء الى آخر وعلى الثاني بان كلام الدمشقي على الاستعمال باعتبار اسناده الى القوى المنفذة وعلى الثالث بان العقل النظري ايضاً تستخدمه الارادة لفعل التعقل والحكم ولهذا يستدل به الاستعمال على انه متحرك من الارادة كسائر القوى المنفذة

الفصل الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالاستعمال

يُحْتَطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحيوانات العجم تنصف بالاستعمال فان التمتع اشرف من الاستعمال لاننا نستعمل ما نوجهه الى ما نقصد التمتع به كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٠ ب ١٠ والحيوانات العجم تنصف بالتمتع كما مر في م ب ١١ ف ٢٠ فهي اذن أولى بان تنصف بالاستعمال ٢ وايضاً ان استخدام الاعضاء للفعل هو استعمالها والحيوانات العجم تستخدم اعضاءها لفعل شيء كاستخدامها الارجل للمشي والقرون للبتطخ . فهي اذن تنصف بالاستعمال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٠ « ليس يقدر ان يستعمل شيئاً سوى الحيوان الناطق »

والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان الاستعمال هو استخدام مبدئ
من مبادئ الفعل للفعل كما ان الرضى هو استخدام الحركة الشهوانية لاشتهاء شيء
كما مر في المبحث الآنف ف ١ و ٢ و ٣ وليس يقدر ان يستخدم شيئاً لا آخر الا
من كان له سلطان على ذلك الشيء وهو من شأن من يعرف ان يوجه شيئاً الى آخر
وهذا خاص بالعقل فاذا ليس يقدر ان يرضى ويستعمل الا الحيوان الناطق فقط
اذ اجيب على الاول بان التمتع يدل على حركة الشهوة الى المشتهى بالاطلاق
والاستعمال يدل على حركة الشهوة الى شيء بالنسبة الى آخر فاذا اعتبر القياس
بينهما من جهة الموضوع فالتمتع اشرف من الاستعمال لان المشتهى بالاطلاق افضل
من المشتهى بالنسبة الى آخر فقط واذا اعتبر ذلك من جهة القوة المدركة السابقة
فالاستعمال افضل لان توجيه شيء الى آخر من شأن العقل وادراك شيء مطلقاً
مشترك بين العقل والحس

وعلى الثاني بان الحيوانات تفعل شيئاً باعضائها بقوة الغريزة الطبيعية لا عن
علم بنسبة الاعضاء الى تلك الافعال فهي اذن لاتصف حقيقة باستخدام
الاعضاء للفعل ولا باستعمالها

الفصل الثالث

في ان الاستعمال هل يجوز تعلقه بالغاية القصوى ايضاً

يُخْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاستعمال يجوز تعلقه بالغاية القصوى
ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ « كل من يتمتع يستعمل »
وبعض الناس يتمتع بالغاية القصوى فاذا بعض الناس يستعمل الغاية القصوى
٢ وايضاً ان الاستعمال هو تعليق قدرة الارادة بشيء كما قال اوغسطينوس
في الموضع المتقدم ذكره والارادة لاتعلق بشيء اكثر من تعلقها بالغاية القصوى
فيجوز اذن تعلق الاستعمال بالغاية القصوى

٣ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٢ «الازلية في الآب والمثال في الصورة (يعني في الابن) والاستعمال في المرحبة» يعني في الروح القدس . والروح القدس هو الغاية القصوى لكونه هو الله . فيجوز اذن تعلق الاستعمال بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٠ « ليس احد يستعمل الله حقيقة بل يتمتع به » والله وحده الغاية القصوى . فالغاية القصوى اذن لا يجوز عليها الاستعمال

والجواب ان يقال قد مر في ف ١ ان الاستعمال يدل على استخدام شيء لا آخر وما يُستخدَم لا آخر يدخل في حقيقة ما الى الغاية فكان الاستعمال يتعلق دائماً بما الى الغاية ولذلك فالاشياء المفيدة للغاية يقال لها (اي في اللاتينية) utilia (اي مفيدة ونافعة وهو مشتق من uti اي الاستعمال) بل قد يُطلق الاستعمال على الانتفاع لكن لا بد من اعتبار ان الغاية القصوى يقال على نحوين مطلقاً وبالإضافة الى شخص ما ولما كانت الغاية تُطلق تارة على نفس الشيء وتارة على نيله او احرازه كما ان غاية البخل هي المال او احرازه على ما مر في م ب ١ ف ٨ وم ب ٢ ف ٧ وم ب ٥ ف ٢ كان من الواضح ان الغاية القصوى مطلقاً هي نفس الشيء اذ ليس احراز المال خيراً الا بسبب خيرية المال واما بالنظر الى هذا الشخص فهي احراز المال لان البخل لا يسعى في طلب المال الا ليجريه . فالمال اذن يقال مطلقاً وحقيقة ان انساناً يتمتع به لجعله فيه غايته القصوى واما باعتبار قصده منه احرازه فيقال انه يستعمله

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الاستعمال بالعموم باعتبار دلالة على نسبة الغاية الى التمتع بها الذي يسعى اليه الانسان وعلى الثاني بان قدرة الارادة تتعلق بالغاية لاجل ان تسكن الارادة عندها

ولذلك فالسكون عند الغاية الذي هو التمتع يقال له بهذا الاعتبار استعمال الغاية
واما ما الى الغاية فلا تتعلق به قدرة الارادة بالنسبة الى استعماله فقط بل بالنسبة
الى امر آخر تسكن عنده الارادة

وعلى الثالث بان المراد بالاستعمال في كلام ايلاريوس السكون عند الغاية
القصوى على حد ما يقال بوجه العموم ان انساناً يستعمل الغاية لينالها كما مر في
جزم الفصل وفي الجواب الاول ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦
ب ١٠ « اراد بالاستعمال تلك اللذة او السعادة او العبطة »

الفصل الرابع

في ان الاستعمال هل يتقدم الانتخاب

يُنْتَخَبُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاستعمال يتقدم الانتخاب اذ ليس
بعد الانتخاب سوى التنفيذ والاستعمال لكونه فعل الارادة يتقدم التنفيذ فهو
اذن يتقدم الانتخاب ايضاً

٢ وايضاً ان المطلق متقدم على المضاف فاذا اقل اضافة متقدم على الاكثر
اضافة . والانتخاب يتضمن اضافتين اضافة الى ما يُنْتَخَبُ الى الغاية واخرى الى ما
يؤثر عليه والاستعمال يتضمن اضافة الى الغاية فقط . فالاستعمال اذن متقدم
على الانتخاب

٣ وايضاً ان الارادة تستعمل سائر القوى من حيث تحركها وهي تحرك نفسها
ايضاً كما مر في مب ٩ ف ٣ فهي اذن تستعمل نفسها باستخدامها ذاتها للفعل
وهي انما تفعل ذلك متى رضية . فالاستعمال اذن يوجد في الرضى ايضاً . والرضى
يتقدم الانتخاب كما مر في مب ١٥ ف ٣ فكذا الاستعمال ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ الارادة تسور
بعد الانتخاب الى الفعل ثم تستعمل « فالاستعمال اذن يلحق الانتخاب

والجواب ان يقال ان للارادة نسبتين الى المراد احدها باعتبار حصوله على نحو ما في المريد بمعادة او نسبة اليه ولذلك فالاشياء المعادلة طبعاً لغاية يقال انها تشتحي تلك الغاية طبعاً الا ان ادراك الغاية على هذا النحو ناقص وكل ناقص يميل الى الكمال ولما كانت الشهوة الطبيعية والارادية تميل الى ان تدرك الغاية في الخارج وهو ادراكها الكامل وهذه هي النسبة الثانية للارادة الى المراد والمراد ليس الغاية فقط بل ما الى الغاية ايضاً وآخر ما يرجع الى نسبة الارادة الأولى باعتبار ما الى الغاية هو الانتخاب اذ فيه تتم معادلة الارادة فتريد ما الى الغاية ارادة تامة واما الاستعمال فيرجع الى نسبة الارادة الثانية التي بها تميل الى ادراك الشيء المراد ومن ذلك يتضح ان الاستعمال لاحق للانتخاب اذا كان المراد بالاستعمال استخدام الارادة للقوة المنفذة بحريكها اياها الا انه لما كانت الارادة تحرك العقل ايضاً وتعمله على نحو ما جاز ان يراد ايضاً باستعمال ما الى الغاية ملاحظة العقل له باعتبار توجيهه الى الغاية والاستعمال بهذا الى المعنى متقدماً على الانتخاب

اذ اوجب على الاول بان الحركة التي بها تحرك الارادة لتنفيذ الفعل سابقة على التنفيذ ولاحقة للانتخاب ولما كان الاستعمال يرجع الى هذه الحركة كان واسطة بين الانتخاب والتنفيذ

وعلى الثاني بان المضاف الحقيقي متأخر عن المطلق واما المضاف المشهور في فليس يجب ان يكون متأخراً بل كلما كانت العلة متقدمة كان لها اضافات الى معلومات أكثر

وعلى الثالث بان الانتخاب يتقدم الاستعمال اذا تعلقا بشيء واحد لكي ليس يمتنع ان يكون استعمال شيء متقدماً على انتخاب شيء آخر ولما كانت افعال الارادة تتعلق بانفسها جاز ان يعتبر في كل منها الرضى والانتخاب والاستعمال

كما لو قيل ان الارادة ترضى بان تنتخب وترضى بان ترضى وتشمعل نفسها للرضى والانتخاب وحيثما كان موضوع هذه الافعال متقدماً كانت متقدمة

المبحث السابع عشر

في الافعال المأمورة من الارادة - وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الافعال المأمورة من الارادة والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل
١- في ان الامر هل هو الارادة او فعل العقل - ٢ هل تتصف به الحيوانات العجم
٣ - في نسبته الى الاستعمال - ٤ في ان الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد او
فعلان متغايران - ٥ في ان الامر هل يتعلق بفعل الارادة - ٦ هل يتعلق بفعل العقل
٧- هل يتعلق بفعل الشهوة الخسية - ٨ هل يتعلق بفعل النفس الباطنة - ٩ هل يتعلق
بفعل الاعضاء الظاهرة

الفصل الأول

في ان الامر هل هو فعل العقل او فعل الارادة

يُنْتَظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الامر ليس فعل العقل بل فعل
الارادة لانه ضرب من التحريك فقد قال ابن سينا ان المحرك اربعة اقسام المتم
الفعل والمهيى والآمر والمشير والارادة تنفرد بتحريك سائر القوى النفسانية كما
مر في مب ٩ ف ١ . فاما اذن فعل الارادة

٢ وايضاً كما ان موضوع الامر لا يكون الا ما هو خاضع كذلك فاعله لا يكون
في ما يظهر الا ما كان حراً غاية الحرية . واعظم اصل للحرية هو الارادة . فالامر
اذن الى الارادة

٣ وايضاً ان الامر يلحقه الفعل حالاً . وفعل العقل لا يلحقه الفعل حالاً

لان من يحكم بوجوب فعل شيء لا يفعله حالاً ٠ فاذا ليس الامر فعل العقل بل
فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦
والفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٣ « الشهوة تنقاد للعقل » فالامر اذن
فعل العقل

والجواب ان يقال ان الامر هو فعل العقل مسبقاً بفعل الارادة وتحقيق
ذلك انه لما كان يجوز تعلق كل من فعل الارادة وفعل العقل بالآخر بمعنى ان
العقل ينظر في ارادة الارادة والارادة تريد نظر العقل كذا يعرض سبق كل
منهما للآخر ولكون قوة الفعل السابق تستمر في الفعل اللاحق قد يعرض احياناً ان
يكون فعل الارادة بحيث يستمر فيه بالقوة شيء من فعل العقل كما مر في الاستعمال
في مب ١٦ ف ١ وفي الانتخاب في مب ١٢ ف ١ وقد يعرض العكس اي ان يكون
فعل العقل بحيث يستمر فيه بالقوة شيء من فعل الارادة ٠ والامر في ماهيته
فعل العقل لان الامر يوجه المأمور الى فعل شيء بطلبه منه او باشعاره به
والتوجيه بطريق الطلب هو فعل العقل والعقل في طلب شيء او الاشعار به
طريقتان احدهما بالاطلاق والطلب على هذا التحوّل عنه بصيغة الخبر كقول
انسان لاخر يجب عليك فعل هذا : والثانية بتحريك المخاطب الى ما يطلب منه
وهذا الطلب يعبر عنه بصيغة الانشاء كما لو قيل لانسان : افعل هذا : والحرك
الاول في قوى النفس الى مزاوله الفعل هو الارادة كما مر في مب ٩ ف ١ فاذا
لكون المحرك الثاني لا يحرك الا بقوة المحرك الاول يلزم ان يكون تحريك العقل
ايضاً بالامر حاصل له بقوة الارادة فيتحصل من ذلك ان الامر هو فعل العقل
مسبقاً بفعل الارادة التي بقوتها يحرك العقل بالامر الى مزاوله العقل
اذاً اجيب على الاول بان الامر ليس مطلق التحريك بل تحريكاً مصحوباً

بطلبه يُشعر به آخر بامر ما وهذا من افعال العقل
وعلى الثاني بان اصل الحرية بمعنى محلها هو الارادة واما بمعنى علتها فهو العقل
اذ انما نقدر الارادة ان تميل باختيارها الى امور مختلفة من حيث يقدر العقل ان
يتصور الخير باعتبارات مختلفة ولهذا قد عرف الفلاسفة الاختيار بكونه حكماً
عقلياً طوعياً لا اعتبارهم ان العقل هو علة الحرية
وعلى الثالث بان قضية ذلك الدليل ان الامر ليس فعل العقل مطلقاً بل مع
تحريك ما كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

في ان الامر هل تنصف به الحيوانات العجم

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تنصف بالامر فقد اثبت
ابن سينا ان القوة الآمرة بالحركة هي القوة الشوقية والقوة المنفذة الحركة قائمة
في العضلات والأعصاب وكلا القوتين حاصلتان للحيوانات العجم . فهي اذن
تنصف بالامر

٢ وايضاً من شأن العبد ان يكون مأموراً . ونسبة الجسد الى النفس كنسبة
العبد الى السيد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١ . فالجسد اذن يؤمر
من النفس حتى في الحيوانات العجم المركبة من نفس وجسد
٣ وايضاً انما يسور الانسان الى الفعل بالامر . والحيوانات العجم تنصف بالسورة
الى الفعل كما قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٢ ب ٢٢ . فهي اذن تنصف
بالامر

لكن يعارض ذلك ان الامر هو فعل العقل كما مر في الفصل الآنف . والحيوانات
العجم خالية عن العقل . فهي اذن لا تنصف بالامر
والجواب ان يقال ليس الامر شيئاً سوى توجيه انسان الى فعل شيء مع

تحريكٍ طلبيةٍ والتوجيه فعلٌ خاصٌ بالعقل . فإذا استعمل اتصاف الحيوانات
العجم بالامر بوجهٍ من الوجوه لخلوها عن العقل
إذا اجيب على الاول بانه انما يقال ان القوة الشوقية تأمر بالحركة من حيث
تحرك العقل الأمر وهذا خاصٌ بالناس فقط وإما في الحيوانات العجم فليست
القوة الشوقية آمرة حقيقةً اللهم الا ان يُطلق الأمر مجازاً على المحرك
وعلى الثاني بان الجسد في الحيوانات العجم له ان يطيع واما النفس فليس لها
ان تأمر اذ ليس لها ان توجه فلا يصح فيها اعتبار الأمر والمأمور بل اعتبار
المحرك والمتحرك فقط

وعلى الثالث بان اتصاف الناس بالسورة الى الفعل ليس كاتصاف الحيوانات
العجم بها فهي تحصل في الناس بتوجيه العقل ومن ثم كان لها حقيقة الأمر وإما
في الحيوانات العجم فانما تحصل بالفريزة الطبيعية لانها حالما تتصور الملائم او
النافر يتحرك شوقاً طبعاً الى طلبه او الهرب منه فهي اذن تتوجه الى الفعل من
غيرها ولا توجه اليه انفسها ولذا كانت تنصف بالسورة دون الأمر
الفصل الثالث

في ان الاستعمال هل هو متقدم على الأمر
يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاستعمال متقدم على الأمر لان الأمر
هو فعل العقل مسبقاً بفعل الارادة كما مر في ف ١ . والاستعمال هو فعل الارادة
كما مر ايضاً في البحث الانف ف ١ . فهو اذن متقدم على الأمر
٢ وايضاً ان الأمر من قبيل ما الى الغاية . وما الى الغاية يتعلق به الاستعمال .
فيظهر اذن ان الاستعمال متقدم على الأمر
٣ وايضاً كل فعل لقوة متحركة من الارادة يقال له استعمال لان الارادة
تستعمل سائر القوى كما مر في الموضع المذكور انفاً . والأمر هو فعل العقل باعتبار

تتحركه من الإرادة كما مر في ف ١٠ فالأمر اذن استعمال. والعالم متقدم على الخاص
فالاستعمال اذن متقدم على الأمر

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «السورة الى
الفعل تتقدم الاستعمال» والسورة الى الفعل تحصل بالأمر. فالأمر اذن متقدم
على الاستعمال

والجواب ان يقال ان استعمال ما الى الغاية اذا اعتبر من جهة كونه سبباً
العقل الذي يوجه الى الغاية فهو متقدم على الانتخاب كما مر في البحث آلا ف
ف ٤ فيكون بالأولى متقدماً على الأمر. واما اذا اعتبر من جهة خضوعه للقوة
المنفذة فهو متاخر عن الأمر لان استعمال المستعمل مقارن لفعل المستعمل اذ
لا يستعمل العصا قبل ان يفعل بها على نحو ما. والأمر ليس مقارناً لفعل المأمور
بل متقدماً طبعاً على امثاله وربما تقدمه في الزمان ايضاً فواضح اذن ان الأمر
متقدم على الاستعمال

اذا اجيب على الاول بان ليس جميع افعال الإرادة متقدمة على الأمر الذي
هو من افعال العقل بل بعضها سابق له وهو الانتخاب وبعضها لاحق له وهو
الاستعمال لان الإرادة بعد جزم المشورة الذي هو حكم العقل تختب وبعد
الانتخاب يأمر العقل ما يجب ان يفعل به المنتخب وفي آخر الأمر تأخذ الإرادة
بالاستعمال منفذة امر العقل اي ارادة غير الأمر متى كان أمراً غيره او ارادة
الأمر متى كان أمراً نفسه

وعلى الثاني بانه كما ان الافعال متقدمة على القوى كذلك الموضوعات متقدمة
على الافعال. وموضوع الاستعمال ما الى الغاية. فاذا كون الأمر من قبيل ما الى
الغاية يستلزم بالأولى كونه متقدماً على الاستعمال لمتاخر عنه
وعلى الثالث بانه كما ان فعل الإرادة المستعملة العقل للأمر يتقدم الأمر

كذلك يجوز ان يقال ان بعض اوامر العقل يتقدم استعمال الارادة هذا وذلك لان فعل كل منهما يتعلق بفعل الآخر

الفصل الرابع

في ان الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد او فعلان متغايران يُنطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الامر والفعل المأمور ليسا فعلاً واحداً لان افعال القوى المتغايرة متغايرة . والامر والفعل المأمور يرجعان الى قوتين متغايرتين لان القوة الآمرة غير القوة المأمورة . فاذا ليس الامر والفعل المأمور فعلاً واحداً

٢ وايضاً كل امرين جازا فترافعهما فهما متغايران اذ ليس يفارق شيء نفسه . والفعل المأمور يفارق الامر احياناً فقد يتقدم الامر ولا يلحقه الفعل المأمور . فالامر اذن مغاير للفعل المأمور

٣ وايضاً كل شيئين بينهما نسبة المتقدم والمتاخر فهما متغايران . والامر متقدم طبعاً على الفعل المأمور . فهما اذن متغايران

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدل ٣ ب ٢ « حيثما حصل شيء بسبب آخر فهناك شيء واحد فقط » والفعل المأمور لا يحصل الا بسبب الامر فهما اذن واحد

والجواب ان يقال لا يمنع ان يكون بعض الاشياء كثيراً وواحداً من وجهين بل كل كثير واحد من وجه كما قال ديونيسيوس في الباب الاخير من الاسماء الالهية ٢ الا ان من الاشياء ما هو كثير مطلقاً وواحداً من وجه ومنها ما هو بعكس ذلك وشأن الواحد في ذلك كشأن الموجود فالموجود مطلقاً هو الجوهر والموجود من وجه هو العرض او الموجود الذهني ايضاً ولذلك فالاشياء التي هي واحداً بالجوهر واحداً مطلقاً ومتكثرة من وجه كما ان الكل في جنس الجوهر

المركب من اجزائه المكملة او الذاتية واحد مطلقاً لان الكل واحد وجوهر مطلقاً واما الاجزاء فموجودات وجواهر في الكل والاشياء التي هي متغايرة بالجوهر وواحد بالعرض متغايرة مطلقاً وواحد من وجه كما ان ناساً كثيرين شعب واحد وحجارة كثيرة جثوة واحدة بوحدة التركيب او الترتيب وكذلك الاشخاص المتكثرة المتحدة بالجنس او بالنوع متكثرة مطلقاً وواحد من وجه لان الواحد بالجنس او بالنوع واحد في الذهن وكما ان الكل في جنس الطبيعيات يتركب من هبولى وصورة كتركب الانسان من نفس وجسد وهو موجود واحد طبيعي وان تكثرت اجزائه كذلك يحدث في الافعال الانسانية فان لفعل القوة السافلة الى فعل القوة العالية نسبة الهبولى من حيث ان القوة السافلة تفعل بقوة القوة العالية المحركة لها لان نسبة فعل المحرك الاول ايضاً الى فعل الآلة نسبة الصورة وبذلك يتضح ان الامر والفعل المامور فعل انساني واحد كما ان الكل واحد ولكنه كثير باعتبار اجزائه

اذا اوجب على الاول بانه اذا كانت القوى المتغايرة غير مترتبة بينها كانت افعالها متغايرة مطلقاً واما متى كانت قوة محركة لأخرى كانت افعالها متحدة باعتبار ما لاتحاد فعل المحرك والمتحرك كما في الطبيعيات كـ ٢٠٣م و٢١ وعلى الثاني بان جواز الافتراق بين الامر والفعل المامور يدل على انهما كثير بالاجزاء فان اجزاء الانسان يجوز افتراقها وهي مع ذلك واحد بالكل وعلى الثالث بان ما هو كثير بالاجزاء وواحد بالكل لا يمتنع تقدم بعضه على بعض كتقدم النفس باعتبار ما على الجسد والقلب على سائر الاعضاء

الفصل الخامس

في ان الامر هل يتعلق بفعل الارادة

يُنظَرُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الامر لا يتعلق بفعل الارادة فقد

قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ « تأمر النفس ذاتها بان تريد ولكنها لا تأمر » والارادة هي فعل قوة الارادة . فالامر اذن لا يتعلق بفعل الارادة

٢ . وايضاً لا يجوز الأمر الاعلى من عقله . والارادة لا تعقل الامر فهي مغايرة للعقل الذي من شأنه التعقل . فالامر اذن لا يتعلق بفعل الارادة

٣ وايضاً لو تعلق الامر بفعل من افعال الارادة لتعلق ايضاً بجميع افعالها ولو تعلق بجميع افعالها للزم التسلسل لان فعل الارادة يتقدم فعل العقل الامر كما مر في ف ١ فلو تعلق به الامر ايضاً لتقدم هذا الامر ايضاً فعل من افعال العقل وهكذا الى ما لا يتناهي . والتسلسل محال . فاذاً ليس يشترك الامر بفعل الارادة

لكن يعارض ذلك ان كل مقدور لنا خاضع لامرنا . واعظم مقدور لنا افعال الارادة لان جميع افعالنا انما يقال انها مقدورة لنا من حيث هي ارادية . فاذاً يتعلق امرنا بافعال الارادة

والجواب ان يقال ليس الامر شيئاً سوى فعل العقل الموجه مع تحريك الى فعل شيء كما مر في ف ١ ولا يخفى ان العقل ينفذ حكمه في فعل الارادة فهو كما يقدر ان يحكم ان ارادة شيء خير كذلك يقدر ان يحمل الانسان بامر . على ان يريد ومن هذا يتضح جواز تعلق الامر بفعل الارادة

اذ ااجيب على الاولى بانه متى امرت النفس ذاتها بان تريد امراً كاملاً فهي تريد كما قال اوغسطينوس هناك ايضاً . واما كونها تأمر احياناً نفسها ولا تريد فانما يعرض من انها لا تأمر امراً كاملاً والامر الناقص انما يحصل من طريق ان العقل يتحرك من جهات مختلفة الى الامر او عديمه فيذبذب بينها دون ان يأمر امراً كاملاً

وعلى الثاني بانه كما ان العضو من اعضاء البدن لا يفعل لنفسه فقط بل للبدن

كله كما ان البصر يرى للبدن كله كذلك الامر ايضاً في قوى النفس فان العقل لا يعقل لنفسه فقط بل لجميع القوى والارادة لا تريد لنفسها فقط بل لجميع القوى ولهذا كان الانسان يامر نفسه بفعل الارادة من حيث هو عاقل ومريد وعلى الثالث بان الامر لكونه فعل العقل انما يتعلق بالفعل الخاضع للعقل . وفعل الارادة الاول لا يحصل عن نظر العقل بل عن غريزة الطبيعة او عن تحريك علة اعلى كما سلف في م ب ٩ ف ٤ . فلا يلزم التسلسل

الفصل السادس

في ان الامر هل يتعلق بفعل العقل

يُخْتَلَفُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الامر لا يجوز تعلقه بفعل العقل اذ لا يجوز في ما يظهر ان يامر شي لا نفسه . والعقل هو الذي يأمر كما مر في ف ١٠ . فالامر اذن لا يتعلق بفعله

٢ وايضاً ما بالذات مغاير لما بالمشاركة . والقوة التي يامر العقل بفعلها عقل بالمشاركة كما في الخليقات ك ١ ب ١٣ . فالامر اذن لا يتعلق بفعل تلك القوة التي هي عقل بالذات

٣ وايضاً انما يتعلق الامر بالفعل المقدور لنا . وادراك الحق والحكم به مما هو من افعال العقل ليس مقدوراً لنا دائماً . فلا يجوز اذن تعلق الامر بفعل العقل . ولكن يعارض ذلك ان ما نفعله باختيارنا يجوز فعله بامرنا . وافعال العقل تُفعل بالاختيار فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ » الانسان بالاختيار يطلب ويبحث ويحكم ويدير « فيجوز اذن تعلق الامر بفعل العقل

والجواب ان يقال ان العقل لتعلقه بنفسه ينفذ حكمه في فعل نفسه كما ينفذ في افعال سائر القوى فهو اذن يقدر ان يامر بفعل نفسه لكن لا بد من الانتباه الى ان فعل العقل يجوز فيه اعتباران احدهما من جهة مراوغة الفعل وبهذا الاعتبار

يجوز تعلق الامر دائماً بفعل العقل كما اذا أُعِزَّ الى انسان ان يتبصر ويُعمل
الفكر والثاني من جهة الموضوع الذي يُعْتَبَر من جهته فعلاً للعقل احدهما ان
يتصور الحق في شيء وهذا ليس في مقدورنا بل انما يحصل بقوة نور طبيعي او فائق
الطبع وبهذا الاعتبار ليس فعل العقل في مقدورنا ولا يجوز عليه الامر والثاني
ان يصدق بما يتصوره فاذا تصور العقل ما يصدق به طبعاً كالمبادئ الاولى لم
يكن تصديقه به او عدمه في قدرتنا بل في رسم الطبيعة فيكون في الحقيقة خاضعاً
لامر الطبيعة على ان العقل قد يتصور ما لا يكون يتناً له بحيث لا يبقى في قدرته
ان يصدق او لا يصدق به او يتوقف بينهما لعل ما وهذا يكون التصديق به او
عدمه مقدوراً لنا وخاضعاً لامرنا

اذ اُجِيب على الاول بان العقل يأمر نفسه على نحو ما تحرك الارادة نفسها
كما مر في مب ٩ ف ٣ اي من حيث ان كلا منهما يتعلق بفعله وينتقل من
واحد الى آخر

وعلى الثاني بان العقل لاختلاف الموضوعات الخاضعة لفعله لا يتمتع ان تحصل
له المشاركة في نفسه كما تحصل له في معرفة النتائج المشتركة في معرفة المبادئ
ومما تقدم يظهر الجواب على الثالث

الفصل السابع

في ان الامر هل يتعلق بفعل الشوق الحسي

يُخْتَصَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الامر لا يتعلق بفعل الشوق الحسي فقد
قال الرسول في رو ١٩ : ٢ « لان ما اریده من الخير لا اعمله » وكتب الشارح
على ذلك « يريد الانسان ان لا يشتهي ولكنه يشتهي » والاشتهاء هو فعل
الشوق الحسي فاذاً ليس فعل الشوق الحسي خاضعاً لامرنا

٢ وايضاً ان الهيول الجمانية تنقاد لله وحده باعتبار الاستحالة الصورية كما

مرّ في ق ١ م ب ١٠٥ ف ١ م ب ١٠ ف ٢. وفعل الشوق الحسي يحصل عنه
استجابة صورية في البدن أي حرارة أو برودة. فهو إذن غير خاضع لامر انساني
٣ وايضاً ان المهرّك الخاص للشوق الحسي هو المدرك بالحس أو بالوهم.
وليس في مقدورنا دائماً ان ندرك شيئاً بالحس أو بالوهم. فإذا ليس فعل الشوق
الحسي خاضعاً لامرنا

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس النيسي في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦
« ما يخضع للعقل قسمان شهواني وغيضي » وهما يرجعان الى الشوق الحسي. فإذا
فعل الشوق الحسي خاضعٌ لامر العقل

والجواب ان يقال انما يخضع فعل لامرنا باعتبار كونه مقدوراً لنا كما مرّ في
الفصل الآنف فإذا لا بد لمعرفة كيفية خضوع فعل الشوق الحسي لامر العقل
من اعتبار كيفية مقدوريته لنا. ولا بد من الانتباه الى ان الفرق بين الشوق
الحسي والشوق العقلي الذي يقال له ارادة ان الشوق الحسي قوة ذات آلة
جسمانية بخلاف الارادة وكل فعل قوة ذات آلة جسمانية فليس يتوقف على قوة
النفس فقط بل على استعداد الآلة الجسمانية ايضاً كتوقف الابصار على القوة
البصرية وعلى حالة العين التي تساعد عليه او تعوق عنه وكذا فعل الشوق الحسي
ايضاً فإنه ليس يتوقف على القوة الشوقية فقط بل على استعداد البدن ايضاً وما
كان من جهة القوة النفسانية فهو يتبع الادراك وادراك الوهم لكونه جزئياً يستمد
نظامه من ادراك العقل الكلي كما تستمد القوة الفاعلة الجزئية نظامها من القوة
الفاعلة الكلية ولهذا كان فعل الشوق الحسي خاضعاً من هذه الجهة لامر العقل
واما حال البدن واستعداده فليس خاضعاً لامر العقل ولهذا كان لحركة الشوق
الحسي من هذه الجهة مانعٌ عن ان يخضع مطلقاً لامر العقل وقد يحدث احياناً
ايضاً ان حركة الشوق الحسي تثير بدهشة الى ادراك الوهم والحس فيكون

حصولها والحالة هذه من دون امر العقل وان كان يقدر على منعها لو نظر إليها قبل وقوعها ومن ثم قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ «العقل مسلط على الغضبية والشهوانية لا بالسلطة المطلقة التي هي سلطة السيد على العبد بل بالسلطة السياسية او الملكية المتعلقة بالاحرار الذي ليس خضوعهم للامر مطلقاً» اذاً اجيب على الاول بان اشتها الانسان مع عدم ارادته ان يشتهي يحدث عن استعداد البدن المانع من امتثال الشوق الحسي مطلقاً امر العقل ومن ثم عقب الرسول قوله هذا بقوله «ارى ناموساً آخر في اعضائي يجارب ناموس عقلي» وقد يحدث ذلك ايضاً بسبب حركة الشهوة البدنية كما مر في جرم

الفصل

وعلى الثاني بان الكيفية الجسمانية بالقياس الى فعل القوة الشوقية على ضربين احدهما سابقة وذلك متى كان انسان مستعداً في بدنه على نحو ما الى هذا الانفعال او ذاك والاخرى لاحقة كما اذا احتدم انسان من الغضب فالكيفية السابقة لا تخضع لامر العقل لحصولها اما عن الطبيعة او عن تحريك سابق لا يمكن سكونه حالاً والكيفية اللاحقة تمثل امر العقل لانها تتبع حركة القلب المكانية التي تختلف باختلاف افعال الشوق الحسي

وعلى الثالث بانه لا يمكن ادراك الحس يقتضي محسوساً خارجاً لا يمكن في قدرتنا ادراكه شيء بالحس ما لم يكن المحسوس حاضراً لدينا وليس حضوره مقدوراً لنا دائماً اذاً لا يقدر الانسان ان يستعمل الحس متى اراد اذ لم يكن ثم مانع من جهة الآلة واما ادراك الوجود فيخضع لامر العقل على نسبة قوة الواهمة او ضعفها فان عدم قدرة الانسان على توهم ما يلاحظه العقل ينشأ اما عن كون ذلك غير موهوم كغير الجسمانيات او عن ضعف الواهمة الحاصل عن اعتلال في الآلة

الفصل الثامن

في ان الامر هل يتعلق بفعل النفس النباتية

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الامر يتعلق بافعال النفس النباتية فان قوى النفس الحساسة اشرف من قوى النفس النباتية . وقوى النفس الحساسة تخضع لامر العقل . فاولى اذن ان تخضع له قوى النفس النباتية
٢ وايضاً يقال للانسان عالم صغير لان حكم النفس في البدن حكم الله في العالم . والله موجود في العالم بحيث يمثل امره جميع ما في العالم . فاذا كل ما في الانسان يمثل امر العقل حتى قوى النفس النباتية ايضاً

٣ وايضاً ليس يعرض المدح والذم الا في الافعال الخاضعة لامر العقل . وافعال القوة الغذائية والمولدة يعرض فيها المدح والذم والفضيلة والرياسة كما يظهر في النهم والفجور وما يقابلها من الفضائل فاذا افعال هاتين القوتين خاضعة لامر العقل لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب طبيعة الانسان ب ٢٢
« ما ليس يُدعى للعقل هو الغذائية والمولدة »

والجواب ان يقال ان بعض الافعال تصدر عن الشوق الطبيعي وبعضها عن الشوق الحيواني او العقلي وكل فاعل يتشوق الى الغاية على نحو ما فالشوق الطبيعي لا يتبع ادراكاً كما يتبع ذلك الشوق الحيواني والعقلي . والعقل يامر من حيث هو قوة مدركة ولذلك يجوز امر العقل على تلك الافعال التي تصدر عن الشوق العقلي او الحيواني لا على التي تصدر عن الشوق الطبيعي فان هذه هي افعال النفس النباتية ومن ثمة قال غريغوريوس النيسى في الموضع المتقدم ذكره « يقال طبيعي لما يقال له غاير ومولد » وعلى هذا فافعال النفس النباتية ليست خاضعة لامر العقل

إذا اوجب على الاول بانه كلما كان فعل أكثر تجرداً كان اشرف واخضع

لامر العقل وعدم خضوع قوى النفس النباتية للعقل دليل^١ على انحطاط قدرها
وعلى الثاني بان انشائية بين الله والنفس من وجه ان النفس تحرك البدن كما
يحرك الله العالم لا من جميع الوجوه فان النفس لم تخلق البدن من العدم كما خلق
الله العالم فمخضع لامره في كل شيء

وعلى الثالث بان محل الفضيلة والرذيلة والمدح والذم ليس افعال القوة الغذائية
والمولدة التي هي المضم وتكوين الجسد الانساني بل افعال الجزء الحساس
المتوجهة الى افعال الغذائية والمولدة كاشتها لذة الطعام والنكاح واستعمالها كما
ينبغي او على خلاف ما ينبغي

الفصل التاسع

في ان الامر هل يتعلق بفعل الاعضاء الظاهرة

يُخَطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان اعضاء البدن لا تنقاد للعقل في افعالها
فمن المحقق ان اعضاء البدن ابعد عن العقل من قوى النفس انشائية وقوى
النفس النباتية لا تنقاد للعقل كما تقدم في الفصل السابق . فاولى اذن ان لا تنقاد
له اعضاء البدن

٢ وايضاً ان القلب هو مبدأ الحركة الحيوانية . وحركة القلب لا تخضع لامر
العقل فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢٢ « النابضة
لا تنقاد للعقل » فاذا حركة الاعضاء الجسمية تخضع لامر العقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٦ « قد تشتد حركة اعضاء
التناسل دون محرك حاضري وقد تنحون المضطرب قلبه شوقاً فتنبرد الشهوة في بدنه
على حين استعارها في نفسه » فاذا ليست حركة الاعضاء منقاداً للعقل
لكن يفترض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ « تأمر النفس
فتتحرك اليد بكل سهوة حتى لا يكاد يمتاز الامر عن الخدمة »

والجواب ان يقال ان اعضاء ابدن آلات لقوى النفس فجعلها في الانقياد للعقل حكيم قوى النفس ولما كانت القوى الحسية تخضع لامر العقل دون القوى الطبيعية كانت جميع حركات الاعضاء التي تتحرك من القوى الحسية خاضعة لامر العقل وحركات الاعضاء الصادرة عن القوى الطبيعية غير خاضعة له اذاً اوجب على الاول بان الاعضاء لا تتحرك انفسها بل تتحرك بقوى النفس التي منها ما هو ادنى الى العقل من قوى النفس النباتية

وعلى الثاني بان الاول في ما يتعلق بالعقل والارادة هو ما كان حاصلًا بالطبع وعنه ينبعث ما سواه كانبعاث معرفة النتائج عن معرفة المبادئ المعلومة بالطبع وانبعث انتخاب ما الى الغاية عن ارادة الغاية المشتهاة بالطبع وكذلك المبدأ في الحركات الجسمية ما كان حاصلًا بالطبع ومبدأ الحركة الجسمية هو حركة القلب فهي اذن حاصلةً بالطبع لا بالارادة لانها تلزم عن الحياة الحاصلة عن اتصال البدن والنفس لزوم العرض الذاتي كما تلزم حركة الاجسام الثقلة والخفيفة عن صورتها الجوهرية ولذلك يقال ان هذه الاجسام تتحرك من المولد كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٩ وما يليه ولهذا يقال لحركة القلب حيوية ومن ثمة قال غريغوريوس النيسى في الموضع المذكور هناك « كما ان المولدة والغاذية لا تنقاد للعقل كذلك النابضة التي هي حيوية » وقد اراد بالنابضة حركة القلب التي تبدو بالعروق المتحركة

وعلى الثالث بان حركة الاعضاء التناسلية انما لا تنقاد للعقل عقاباً على الخطيئة كما قال اوغسطينوس في الموضع المذكور هناك اي معاقبة للنفس على تمردها على الله في ذلك العضو الذي به تنتقل الخطيئة الاصلية الى الاعقاب. الا انه لما كانت الطبيعة قد فقدت بخطيئة الاب الاول النعمة الفارقة الطبع التي كانت مفاضة على الانسان من الله وتوكرت وشأنها كما سيأتي في م ب ٨٥ ف ٣١ كان لابد من

اعتبار سبب طبيعي لعدم انقياد حركة هذه الاعضاء خاصة للعقل وقد علل ذلك
ارسطو في كتابه في علل حركة الحيوانات بقوله ان حركات القلب والعضو
التناسلي غير ارادية اي لان تحرك هذين العضوين يحصل عن ادراك ما ابي من
حيث يحصل في العقل والخيال امور يتبعها آلام نفسانية تستتبع حركة هذين
العضوين لكهما لا يتحركان بحسب امر العقل اذ لا بد لحركتهما من تغير طبيعي
من جبة الحرارة والبرودة وهذا التغير لا يخضع لامر العقل وانما يعرض ذلك
خاصة في هذين العضوين لان كلا منهما بمثابة حيوان على خياله من حيث
هو مبدأ للحياة ومبدأ الشيء هو كله بالقوة فالقلب مبدأ الحواس ومن العضو
التناسلي تخرج القوة المنوية التي هي الحيوان كله بالقوة ولذا كانت حركتهما حاصلتان
لهما بالطبع ضرورة كون المبادئ طبيعية كما مر في الجواب السابق

المبحث الثامن عشر

في ما يتعلق بالافعال الانسانية بالاجمال من الحسن والقبح
وفيه احد عشر فصلاً

ثم يجب النظر في حسن الافعال الانسانية وقبحها واوّلها في ان الفعل الانساني كيف يكون
حسناً او قبيحاً وثانياً في ما يترتب على حسن الافعال الانسانية وقبحها كاستحقاق الثواب
او العقاب وكالخطيئة والذنب وفي الاول ثلاثة ابحاث الاول في حسن وقبح الافعال
الانسانية بالاجمال والثاني في حسن وقبح الافعال الباطنة والثالث في حسن وقبح الافعال
الظاهرة - اما الاول فابحث فيه يدور على احدى عشرة مسألة - ١ هل جميع الافعال حسنة
او بعضها قبيح - ٢ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع - ٣ هل
يستفيد ذلك من الظرف - ٤ هل يستفيدة من الغاية - ٥ في ما اذا كان فعل انساني

حسناً أو قبيحاً في نوعه - ٦ في ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن أو القبح النوعية من الغاية - ٧ في ان الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية هل تندرج تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس أو بالعكس - ٨ هل يوجد من الافعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقة النوعية - ٩ هل يوجد منها ما لا يتصف بذلك باعتبار حقيقة الشخصية - ١٠ هل يفيد ظرف الفعل الادبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية - ١١ هل كل ظرف يزيد الحسن والقبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية

الفصل الأول

هل جميع الافعال الانسانية حسنة أو بعضها قبيح

يُنحطى الى الاول بان يقال : يظهر ان جميع افعال الانسان حسنة وليس شيء منها قبيحاً فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٢ « الشر لا يفعل الا بقوة الخير » وليس يفعل شر بقوة الخير . فاذا ليس شيء من الافعال قبيحاً ٢ وايضاً ليس يفعل شيء الا باعتبار كونه بالفعل . وليس شيء قبيحاً باعتبار كونه بالفعل بل باعتبار خلوه القوة عن الفعل واما من حيث تستكمل القوة بالفعل فهو حسن كما في الالهيات ك ٩ م ١٩ و ٢٠ . فاذا ليس يفعل شيء من حيث هو قبيح بل من حيث هو حسن فقط . فاذا جميع الافعال حسنة وليس شيء منها قبيحاً

٣ وايضاً لا يجوز ان يكون القبيح علة الا بالعرض كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٣ . ولكل فعل معلول بالذات . فاذا ليس شيء من الافعال قبيحاً بل كلها حسنة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يونس ٣ : ٢٠ « كل من يفعل فعلاً قبيحاً يبغض النور » فاذا بعض افعال الانسان قبيح والجواب ان يقال ان الكلام على الحسن والقبح في الافعال تابع للكلام على

الخير والشر في الاشياء لان كل شيء يفعل على حسب حاله وحصه كل شيء من
الخير على قدر حصته من الوجود لان الخير والموجود متساوقان كما مر في ق ١ م ب
٥ ف ٣ وكمال الوجود ليس حاصلًا من وجه واحد بسيط الا الله واما ما عداه
من الاشياء فما يلائمه من كمال الوجود يحصل له من وجوه مختلفة ولذلك قد يعرض
لبعض الاشياء ان تكون حاصلة على الوجود من وجه ولكنها غير حاصلة على كل
ما يقتضيه كمال الوجود كما ان كمال الوجود الانساني يقتضي ان يكون ثم شيء
مركب من نفس وجسد حاصل على جميع القوى والالات المطلوبة للدراك
والحركة فان خلا الانسان عن شيء من ذلك لم يكن له كل كمال الوجود فيكون
له من الخير مقدار ما له من الوجود ومن حيث يخلو عن شيء من مقتضيات كمال
الوجود يخلو عن الخير ويوصف بالشر كما ان الانسان الاعمى يوصف بالخير من
جهة كونه حياً وبالشر من جهة كونه فاقد البصر فان لم يكن له شيء من الوجود
او الخيرية فليس يوصف بخير ولا بشر ولكن لان كمال الوجود من حقيقة الخير
فان خلا شيء عن شيء مما يقتضيه كمال وجوده لا يقال له خير مطلقاً بل من
وجه من حيث هو موجود لكن يجوز ان يقال له موجود مطلقاً ولا موجود من
وجه كما مر في ق ١ م ب ٥ ف ١ اذا تمهد ذلك وجب القول بان حصه كل فعل
من الحسن على قدر حصته من الوجود وبحسب خلوه عن شيء مما يقتضيه الفعل
الانساني لكمال وجوده يخلو عن الحسن وبهذا الاعتبار يوصف بالقبح كما لو
خلا عما تعين له بالعقل من الكمية او المكن اللائق به او نحو ذلك
اذما اجيب على الاول بان الشريف فعل بقوة الخير الناقص اذ لو لم يكن فيه شيء
من الخير لم يكن موجوداً فلم يميز ان يفعل ولو لم يكن ناقصاً لم يكن شراً فالفعل
الصادر عنه اذن حسن ناقص لانه حسن من وجه وفيصح مطلقاً
وعلى الثاني بانه لا يمتنع ان يكون شيء موجوداً بالفعل من وجه فيقدر ان

يفعل وغير موجود بالفعل من وجه آخر فيصدر عنه فعل ناقص كالانسان
الاعمى فانه حاصل بالفعل على قوة المشي فيقدر ان يمشي الا انه من جهة فقد
البصر الذي يهدي الانسان في مشيه يمشي مشية ناقصة لتعثره في المشي
وعلى الثالث بانه يجوز ان يحصل عن الفعل القبيح معلول بالذات باعتبار ما
له من الحسن والوجود كما ان السفاح هو صلة تولد الانسان من جهة ما فيه من
مخالطة الذكر للأنثى لا من جهة خلوه عن ترتيب العقل

الفصل الثاني

في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع
يُغطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل لا يستفيد الحسن او القبح من
الموضوع لان موضوع الفعل هو الشيء الخارج . والقبح ليس في الاشياء الخارجة
بل في استعمال الخطاة كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٣ ب ٢ . فالفعل
الانساني اذن لا يستفيد الحسن او القبح من الموضوع

٢ وايضاً ان للموضوع الى الفعل نسبة الهيولى . وحسن الشيء لا يحصل من جهة
الهيولى بل بالاحري من جهة الصورة التي هي الفعل . فالافعال اذن لا تستفيد
الحسن والقبح من الموضوع

٣ وايضاً ان نسبة موضوع القوة الفاعلة الى الفعل نسبة المعلول الى العلة .
وحسن العلة لا يتوقف على المعلول بل بالعكس . فالفعل الانساني اذن لا يستفيد
الحسن او القبح من الموضوع

لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ٩ : ١٠ « صاروا ارجاساً كاحبابهم » . وانما
يرجع الانسان امام الله بقبح عمله . فاذا فح العمل يعتبر بحسب ما يحبه الانسان
من الموضوعات القبيحة وكذا يقال في حسن الفعل
والجواب ان يقال ان الحسن والقبح في الفعل يُعتبر من كمال الوجود ونقصانه

كما يُعتبر كذلك أيضاً الخير واثراً في سائر الأشياء وأول ما يرجع الى كمال الوجود في ما يظهر هو ما يفيد انشيء الحقيقة النوعية وكما ان الشيء الطبيعي يستفيد حقيقته النوعية من صورته كذلك الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما تستفيد الحركة من المنتهى ولذلك كما ان اول خيرية في الشيء الطبيعي تعتبر من جهة صورته التي تفيد الحقيقة النوعية كذلك اول حسن في الفعل الادبي يُعتبر من جهة الموضوع الملائم ولذلك يسميه بعضهم حسناً بالجنس وذلك كاستعمال الانسان ما له وكما ان اول شر في الأشياء الطبيعية يحصل من عدم حصول الشيء المتولد على الصورة النوعية كما اذا لم يولد انسان بل شيء آخر مكانه كذلك اول قبح في الافعال الادبية يحصل من جهة الموضوع كأخذ الانسان ما لغيره ويقال له قبيح بالجنس اطلاقاً للجنس على النوع على حد قولنا الجنس الانساني اطلاقاً له على النوع الانساني بأسره.

إذا اجيب على الأول بان الأشياء الخارجة وان كانت حسنة في انفسها ليس لها دائماً ما يُقتضى من المعادلة لبعض افعال مخصوصة فهي اذاً باعتبار كونها موضوعات لهذه الافعال لا تتضمن حقيقة الخير والحسن وعلى الثاني بان الموضوع ليس الهوى التي منها بل الهوى التي فيها وهي تتضمن باعتبار ما حقيقة الصورة من حيث تفيد الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بان موضوع الفعل الانساني ليس دائماً موضوع القوة الفاعلة فان القوة الشوقية منفعة من وجه من حيث تتحرك من المشتى وهي مع ذلك مبدأ الافعال الانسانية وكذا ايضاً موضوعات القوى الفاعلة لا تتضمن دائماً حقيقة المفعول بل متى استحال كذا ان الغذاء المستحيل هو مفعول القوة الفاذية واما الغذاء الغير المستحيل فنسبته الى القوة الفاذية نسبة الهوى التي يفعل فيها ومن كون الموضوع مفعولاً باعتبار ما للقوة الفاعلة يلزم كونه مُنتهى فعلها وكونه من ثم يفيد الحقيقة

الصورية والنوعية فان الحركة تستفيد حقيقتها النوعية من المنتهيات على انه وان لم يكن حسن الفعل ايضاً معلولاً لحسن المفعول الا انه انما يوصف الفعل بالحسن من حيث يمكن ان يُصَدَّر مفعولاً حسناً فتكون معادلة الفعل للمفعول علة لحسن الفعل

الفصل الثالث

في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الظروف يُنْطَقُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفعل لا يستفيد الحسن او القبح من الظروف لان الظروف تكثف الفعل على انها خارجة عنه كما مر في مب ٧ ف١ والحسن والقبح موجودان في نفس الاشياء كما في الالهيات ك ٦ م ٨٠٨ فالفعل اذن لا يستفيد من الظروف

٢ وايضاً ان حسن الفعل او قبحه اخص ما يُبحث عنه في علم الاخلاق . والظروف لكونها اعراضاً للافعال يظهر انها خارجة عن بحث الصناعة اذ « ما من صناعة تبحث عما بالعرض » كما في الالهيات ك ٦ م ٨٠٤ فاذا حسن الفعل او قبحه لا يستفاد من الظروف

٣ وايضاً ما يوصف بشيء باعتبار جوهره فليس يوصف به وصفه بعرض والفعل يوصف بالحسن والقبح باعتبار جوهره لجواز ان يكون الفعل حسناً او قبيحاً في جنسه كما مر في الفصل الآنف . فالفعل اذن لا يوصف بالحسن او بالقبح من جهة الظروف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحلقيات ك ٢ ب ٦ ان صاحب الفضيلة يفعل بحسب ما ينبغي من الكيفية والزمان وسائر الظروف وصاحب الرذيلة بعكس ذلك يفعل في كل رذيلة بحسب ما لا ينبغي من الزمان والمكان وسائر الظروف فالافعال الانسانية اذن تستفيد الحسن او القبح من الظروف

والجواب ان يقال ان ما تقتضيه الاشياء الطبيعية من تمام الكمال لا يحصل لها
كله من الصورة الجوهرية التي تفيد الحقيقة النوعية بل كثير من ذلك يحصل
لها من العوارض الزائدة كالشكل واللون ونحوهما في الانسان واذا فاتته منها ما
تقتضيه حالته اللائقة حصل القبح. وكذا الشأن في الفعل فان كمال حسنه لا يقوم
كله في حقيقته النوعية بل بعضه يحصل من بعض العوارض الزائدة وهي
الظروف المتقضاة للفعل فان خلا الفعل عن شيء يقتضيه منها كان قبيحاً
اذ اوجب على الاول بان الظروف خارجة عن الفعل من حيث انها ليست من
ماهيته ولكنها فيه من حيث هي اعراض له كما ان الاعراض التي في الجواهر
الطبيعية خارجة عن ماهياتها

وعلى الثاني بان الاعراض لا توجد كلها في محالها بالعرض بل بعضها اعراض
ذاتية وهذه يبحث عنها في كل صناعة وبهذا الاعتبار يبحث عن ظروف الافعال
في علم الاخلاق

وعلى الثالث بانه لما كان الخير والموجود يتساوقان فكما ان الموجود يقال بحسب
الجوهر وبحسب العرض كذلك الخير يقال على شيء بحسب وجوده الذاتي وبحسب
وجوده العرضي وسواء في ذلك الاشياء الطبيعية والافعال الادبية

الفصل الرابع

في ان الفعل الانساني هل يستفيد الحسن او القبح من الغاية
يُخْتَلَفُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح في الافعال الانسانية
لا يستفادان من الغاية فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقالة ١٤
« ليس بفعل شيء بقصد الشر » فلو كان حسن الفعل اوقبحه يحصل من الغاية
لم يكن فعلاً قبيحاً وهذا ظاهر البطلان

٢ وايضاً ان حسن الفعل شيء حاصل فيه والغاية علة خارجة فليس يوصف

اذن فعل بالحسن او بالقيح باعتبار الغاية
٣ وايضاً قد يُقصد بفعل حسن غاية قبيحة كما لو تصدق انسان لاجل المجد
الباطل وقد يُقصد بفعل قبيح غاية حسنة كما لو سرق انسان ليتصدق على فقير
فالفعل اذن لا يستفيد الحسن او القبح من الغاية

لكن يعارض ذلك قول بوليسيوس في كتاب الجدل ٣ ب ١ « ما كانت غايته
حسنة فهو ايضاً حسن وما كانت غايته قبيحة فهو ايضاً قبيح »

والجواب ان يقال ان حكم الاشياء في الخيرية والوجود واحد فمن الاشياء
ما ليس يتوقف وجوده على آخر وهذا يكفي النظر في وجوده مطلقاً ومنها ما يتوقف
وجوده على آخر فيجب ان يُنظر فيه باعتبار العلة التي يتوقف عليها وكما ان
وجود الشيء يتوقف على الفاعل والصورة كذلك خيريته تتوقف على الغاية ولذلك
فالافانيم الالهية لعدم توقف خيريتها على آخر لا تُعمل فيها خيرية بالغاية واما
الافعال الانسانية وغيرها مما يتوقف حسنه على آخر فاما عدا ما فيها من الحسن
المطلق لما حسن بعلل بالغاية التي تتوقف عليها وعلى هذا فالنعل الانساني يجوز
ان يُعتبر فيه اربعة اضرب من الحسن احدها باعتبار الجنس اى من حيث هو
فعل لان له من الحسن مقدار ما له من الحدث والوجود كما مر في ف ١ والثاني
باعتبار النوع الذي يستفاد من الموضوع الملائم والثالث باعتبار الظروف من حيث
هي اعراض له والرابع باعتبار الغاية اى باعتبار نسبته الى علة الحسن

اذ اُجيب على الاول بان الخير الذي يقصده الفاعل بفعله ليس دائماً خيراً
حقيقياً بل قد يكون خيراً حقيقياً وقد يكون خيراً ظاهرياً وباعتبار هذا يفصح الفعل
من جهة الغاية

وعلى الثاني بان الغاية وان كانت علةً خارجة الا ان ما يُقتضى من المعادلة لها
والنسبة اليها حاصل في نفس الفعل

وعلى الثالث بانه لا يمتنع ان يكون الفعل الحاصل على ضرب من اضرب
الحسن المتقدم ذكرها خالياً من ضرب آخر وهذا الاعتبار يعرض ان يقصد
غاية قبيحة بالفعل الحسن في نوعه او في ظروفه وبالعكس ومع ذلك لا يكون
الفعل حسناً مطلقاً الا اذا اجتمعت له اضرب الحسن كلها لان النقص يحدث
عن كل شر والخير يحدث عن علة تامة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٤ مقاً ٢٢

الفصل الخامس

في ما اذا كان فعل انساني حسناً او قبيحاً في نوعه

يُخْطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الافعال الالهية لا تتغير في النوع
باعتبار الحسن والقبح لان حكم الحسن والقبح في الافعال كحكمها في الاشياء كما
مر في ف ١. وليس يتغير بهما النوع في الاشياء فان الانسان الخير والشرير
واحد بالنوع. فاذا ليس يتغير بهما النوع في الافعال ايضاً
٢ وايضاً ان القبح لكونه عدماً فهو لا موجود ولا لا موجود لا يصلح فصلاً كما
قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ١٠. ولكون الفصل يقوم النوع يظهر ان فعلاً
لا يحصل في نوع بكونه قبيحاً. فالحسن والقبح اذن لا يتغير بهما نوع الافعال
الانسانية

٣ وايضاً ان للافعال المتغيرة في النوع مفعولات متغيرة. ويجوز ان يحصل
عن الفعل الحسن والقبح مفعول واحد بالنوع كما يولد الانسان من السفاح ومن
النكاح. فاذا ليس الفعل الحسن والقبح متغيرين في النوع
٤ وايضاً قد توصف الافعال بالحسن والقبح باعتبار الظروف كما مر في ف ٣
والظرف لكونه عرضاً لا يفيد الفعل حقيقة نوعية. فاذا لا تتغير الافعال الانسانية
في النوع بسبب الحسن والقبح

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ «الملكات تصدر
أفعالاً مماثلة لها» والملكة الحسنة والملكة والقيحة متغايران في النوع كالسقاء
والتبذير. فإذا الفعل الحسن والفعل القبيح متغايران في النوع أيضاً

والجواب ان يقال ان كل فعل يستفيد حقيقته النوعية من موضوعه كما مر في
ف ٣ وفي م ب ١ ف ٣ فيلزم اذن ان التغاير في الموضوع يحدث تغييراً نوعياً في
الافعال ولا بد من اعتبار ان التغاير في الموضوع قد يحدث تغييراً نوعياً في الافعال
باعتبار نسبتها الى مبدأ فاعله ولا يحدثه باعتباره نسبتها الى مبدأ فاعله آخر اذ
ليس شيء مما بالعرض يقوم النوع بل انما يقرمه ما بالذات فقط وقد يكون تغاير
الموضوع بالذات بالقياس الى مبدأ فاعله وبالعرض بالقياس الى آخر كما ان ادراك
اللون وادراك الصوت متغايران بالذات بالقياس الى الحس لا بالقياس الى العقل.

والافعال توصف بالحسن والقبح بالقياس الى العقل فقد قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ٤ مق ٢١ «ان خير الانسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمخالفته» لان
خير كل شيء ما كان ملائماً له بحسب صورته وشره ما كان حاصلاً له على خلاف
ترتيب صورته وبذلك يظهر ان تغاير الحسن والقبح في الموضوع يقلس بالذات
الى العقل اي باعتبار كون الموضوع موافقاً له او غير ملائم وانما يقال لبعض الافعال
انسانية او اديية باعتبار صدورهما عن العقل ومن ذلك يتضح ان الحسن والقبح
يوجبان تغاير النوع في الافعال الادبية لان الفصول النهائية توجب تغاير النوع
اذاً اجيب على الاول بان الخير والشر الطبيعيين يحدثان ايضاً تغييراً في نوع
الطبيعة فان الجسم الميت والجسم الحي ليسا متعديين بالنوع وكذا الحسن والقبح
العقليان يحدثان تغييراً في نوع الادب

وعلى الثاني بان القبح لا يدل على مطلق العدم بل على العدم في قوة مخصوصة
اذ ليس يوصف فعل بكونه قبيحاً في نوعه من طريق ان ليس له موضوع بل

من طريق ان له موضوعاً غير موافق للعقل كسلب ما للغير فالموضوع اذن من حيث هو شيء وجودي يجوز ان يَقْوَمَ نوع الفعل القبيح وعلى الثالث بان التكاح والسفاح باعتبار قياسهما الى العقل متغايران نوعاً ولهما مفعولان متغايران نوعاً لان احدهما يستحق المدح والثواب والاخر يستحق الذم والعقاب واما باعتبار قياسهما الى القوة المولدة فليسا متغايرين نوعاً فيكون مفعولاهما متحدتين نوعاً

وعلى الرابع بانه قد يعتبر الظرف فصلاً ذاتياً للموضوع باعتبار قياسه الى العقل فيفيد الفعل الادبي حقيقة نوعية وهذا يحدث كلما اصار الظرفُ الفعل من الحسن الى القبح لانه لا يجعل الفعل قبيحاً الا بمناقضاته العقل

الفصل السادس

في ان الفصل هل يستفيد حقيقة الحسن او القبح النوعية من الغاية

يُتَخَطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح المستفاد من الغاية لا يوجب تغاير النوع في الافعال فان الافعال تستفيد حقيقتها النوعية من الموضوع والغاية مغايرة للموضوع في الاعتبار فاذا ما تفيد الغاية من الحسن والقبح لا يوجب تغايراً في نوع الفعل

٢ وايضاً ما بالعرض لا يَقْوَمُ النوع كما مر في الفصل الآنف وتوجه فعل الى غاية عارض له كالتصدق لاجل المجد الباطل فالافعال اذن لا تتغاير نوعاً باعتبار الحسن والقبح المستفادين من الغاية

٣ وايضاً ان الافعال المتغايرة نوعاً يجوز ان يُقصدَ بها غاية واحدة كما يجوز ان يُقصدَ المجد الباطل بافعال فضائل متغايرة وذنائل متغايرة فاذا الحسن والقبح المستفادان من الغاية لا يوجبان تغاير الافعال في النوع

لكن يعارض ذلك ما مر في ابائه في مباحث ٣ من ان الافعال الانسانية تستفيد

حقيقتها النوعية من الغاية . فإذا الحسن والقبح المستفادان من الغاية يوجبان
تباير الافعال في النوع

والجواب ان يقال ان بعض الافعال يقال لها انسانية من حيث هي ارادية كما
مر في مب ١ ف ١ والفعل الارادي يشتمل على فعلين فعل الارادة الباطن وفعلها
الظاهر وكل منهما موضوع فموضوع الفعل الباطن هو الغاية بالخصوص وموضوع
الفعل الظاهر ما يتعلق هو به . وكما ان الفعل الظاهر يستفيد حقيقته النوعية من
الموضوع الذي يتعلق به . كذلك فعل الارادة الباطن يستفيد حقيقته النوعية من
الغاية التي هي موضوعه الخاص وما كان من جهة الارادة فهو في حكم الصورة لما
هو من جهة الفعل الظاهر لان الارادة تستخدم الاعضاء للفعل كآلات لها والافعال
الظاهرة لا تتضمن حقيقة الادبية الا من حيث هي ارادية ولذا كانت غاية الفعل
الانساني تُعتبر خيراً صورياً لحقيقته النوعية وموضوع الفعل الظاهر يعتبر جزءاً
مادياً له وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الخلقيات كـ ب ٢ ان من يسرق
ليزني فهو في الحقيقة اشد اتصافاً بالزني منه بالسرقة

إذا اجيب على الاول بان الغاية تتضمن حقيقة الموضوع كما تقدم في جرم الفصل
وفي مب ١ ف ٣

وعلى الثاني بان التوجه الى غاية مخصوصة وان كان عارضاً للفعل الظاهر فهو غير
عارض لفعل الارادة الباطن الذي نسبته الى الفعل الظاهر نسبة الصوري الى
المادي

وعلى الثالث بانه متى قصدَ بافعال كثيرة متغايرة بالنوع غاية واحدة كان
ثمّة تباير بالنوع من جهة الافعال الظاهرة واتحاد به من جهة الفعل الباطن

الفصل السابع

في ان حقيقة الحسن النوعية الاستفادة من الغاية هل تدرج تحت حقيقته النوعية الاستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس او بالعكس يُنحط إلى السابع بان يقال : يظهر ان حقيقة الحسن النوعية الاستفادة من الغاية تدرج تحت حقيقته النوعية الاستفادة من الموضوع اندراج النوع تحت الجنس كما لو اراد انسان ان يسرق ليتصدق لان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما مر في الفصل الآنف وف ٢ ومب اف ٣ ويحتمل ان يدرج شيء تحت نوع آخر غير مندرج تحت النوع الخاص بذلك الشيء لاستحالة حصول شيء واحد بعينه في انواع مختلفة غير مترتبة بينها . فاذا الحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية تدرج تحت الحقيقة النوعية الاستفادة من الموضوع

٢ وايضاً ان الفصل الاخير يقوم دائماً النوع الاخص . والفصل الاستفادة من الغاية يظهر انه متأخر عن الفصل الاستفادة من الموضوع لان الغاية تتضمن حقيقة الاخير . فاذا الحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية الاستفادة من الموضوع اندراج النوع الاخص

٣ وايضاً كلما كان الفصل اشد صورية كان اخص لان نسبة الفصل إلى الجنس نسبة الصورة إلى الهيولى . والحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية اشد صورية من الاستفادة من الموضوع كما مر في الفصل الآنف . فاذا الحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية الاستفادة من الموضوع اندراج النوع الاخص تحت الجنس السافل

لكن يمارض ذلك ان لكل جنس فصلاً محدوداً ويموز ان يُقصد بفعل النوع الواحد الاستفادة من الموضوع غايات غير محدودة كما يميز ان يُقصد بالسرقة خيرات او ضرور غير محدودة . فاذا الحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية لا تدرج

تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس
والجواب ان يقال ان موضوع الفعل الظاهر يجوز ان يكون على ضربين بالنسبة
الى غاية الارادة احدهما ما يتوجه بالذات الى الغاية كما ان صدق القتال يتوجه
بالذات الى النصر والثاني ما يتوجه اليها بالعرض كما ان اخذ ما للغير يتوجه بالعرض
الى التصديق . والفصول المقتمة للجنس والمقومة لانواعه يجب ان تكون مقسمة له
بالذات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٤٢ فان كانت مقسمة له بالعرض لم
تكن القسمة صحيحة كما انه لو قال قائل : بعض الحيوان ناطق وبعضه غير ناطق
وبعض غير الناطق ذو جناح وبعضه غير ذي جناح : لم تكن القسمة صحيحة لان
ذا الجناح وغير ذي الجناح ليسا مخصصين ذاتيين لغير الناطق بل يجب ان يقال
في التقسيم : بعض الحيوان ذو ارجل وبعضه ليس بذي ارجل وبعض ذوات
الارجل ذو رجلين وبعضها ذو اربعة ارجل وبعضها ذو ارجل كثيرة : فان هذه
الاقسام تخصيص بالذات الفصل المتقدم وعليه فمتى لم يكن الموضوع متوجهاً بالذات
الى الغاية لم يكن الفصل النوعي المستفاد من الموضوع مخصصاً بالذات للفصل
النوعي المستفاد من الغاية ولا بالعكس فلم يكن احد هذين النوعين مندرجاً تحت
الآخر بل كان الفعل الادبي مندرجاً تحت نوعين متباينين ومن ثم نقول ان من
يسرق ليزني يقترب شرين بفعل واحد واما متى كان الموضوع متوجهاً بالذات الى
الغاية فيكون احد الفصلين المذكورين مخصصاً بالذات للآخر فيكون احدهما من
النوعين مندرجاً تحت الآخر ويبقى النظر في ايها يندرج تحت الآخر . وبيان
ذلك يجب ان يعلم أولاً انه كلما كان الفصل مأخوذاً من صورة اخص كان
اكثر تميزاً للنوع وثانياً انه كلما كان الفاعل اعم صدرت عنه صورة اعم وثالثاً انه
كلما كانت الغاية متأخرة كانت بازائها فاعل اعم كما ان النصر الذي هو غاية
العسكر القصوى هو الغاية المقصودة من القائد الاعلى واما ترتيب هذه الكيفية

او تلك فهو الغاية المقصودة من احد القواد الأذنين . ومن ذلك يتحصل ان
الفصل النوعي المستفاد من الغاية اعم والفصل المستفاد من الموضوع المتوجه بالذات
الى هذه الغاية نوعي بالنسبة اليه لان الارادة التي موضوعها الخاص هو الغاية محرك
كلي بالنسبة الى جميع القوى النفسانية التي موضوعاتها الخاصة هي موضوعات
الافعال الجزئية

اذا اجيب على الاول بانه يمتنع اندراج شيء باعتبار جوهره في نوعين غير
مترتبين واما باعتبار ما يفرض له خارجاً عن جوهره فيجوز اندراجه في انواع مختلفة
كما يجوز اندراج تفاحة باعتبار لونها في نوع الايض وباعتبار رائحتها في نوع
طيب الرائحة وكذا الفعل المندرج بجوهره في نوع طبيعي واحد يجوز اندراجه
في نوعين باعتبار احواله الادبية الخارجة عن جوهره كما مر في مب ١ ف ٣
وعلى الثاني بان الغاية وان كانت آخر في الدرك لكنها اول في القصد الذي
باعتباره تؤخذ انواع الافعال الادبية

وعلى الثالث بان الفصل انما ينسب الى الجنس كنسبة الصورة الى الهيولى من
حيث ان الجنس يحصل به بالفعل على ان الجنس ايضاً يعتبر اشد صورية من النوع
من حيث هو اعم واكثر تجرداً منه ولهذا كانت اركان الحد ترجع الى جنس العلة
الصورية كما في الطبيعيات ك ٢ م ٣١ وعلى هذا فالجنس هو علة النوع الصورية
وكما كان اعم كان اشد صورية

الفصل الثامن

هل يوجد من الافعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية
ينحصر الى الثامن بان يقال : يظهر ان ليس من الافعال ما لا يتصف بحسن
ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية لان القبح هو عدم الحسن كقول اوغسطينوس
في انكيريديون ب ١٠ والعدم والملكة متقابلان ليس بينهما متوسط كما قال

الفيلسوف في المقولات في باب المتقابلات . فاذا ليس لنا فعل لا يتصف في نوعه بحسن ولا قبح . اي متوسط بين الحسن والقبح

٢ وايضاً ان الافعال الانسانية تستفيد حقائقها النوعية من الغاية او الموضوع كما مر في ف ٦ ومب ١ ف ٣ . وكل موضوع وغاية فهو يتضمن حقيقة الحسن او القبح . فاذا اكل فعل انساني فهو في نوعه حسن او قبح . فاذا ليس هناك فعل لاجن ولا قبيح في نوعه

٣ وايضاً قد تقدم في ف ١ انه يقال ان الفعل يقال له حسن متى كان حاصلًا على ما من شأنه ان يكون له من كمال الحسن ويقال له قبيح متى خلا عن شيء من ذلك . ولا يعدو فعل ان يكون حاصلًا على كل ما من شأنه ان يكون له من كمال الحسن او ان يخلو عن شيء منه . فاذا لا يعدو فعل ان يكون في نوعه حسنًا او قبيحًا وليس شيء من الافعال لاجنًا ولا قبيحًا في نوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كلام الرب في المجلد ٢ ب ١٨ « يوجد افعال متوسطة يمكن ان تفعل بنية صالحة او طالحة وهذه ينبغي التوقف في الحكم عليها » فاذا يوجد افعال لاجنة ولا قبيحة في نوعها

والجواب ان يقال قد مر في ف ٢ ان كل فعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وان الفعل الانساني الذي يقال له اديني يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع باعتبار قياسه الى مبدأ الافعال الانسانية الذي هو العقل وعليه فاذا اشتمل موضوع الفعل على ما يوافق حكم العقل كان الفعل حسنًا في نوعه كالتصدق على الفقير واذا اشتمل على ما ينافي حكم العقل كان الفعل قبيحًا في نوعه كالسرقة التي هي سلب ما للغير وقد يعرض ان لا يكون موضوع الفعل مشتملاً على ما يتعلق بحكم العقل كرفع قطعة صغيرة من الخشب عن الارض والذهاب الى الحقل ونحوها وهذه الافعال ليست في نوعها حسنة ولا قبيحة

إذا اجب على الاول بان العدم ضربان احدهما ما يقوم بحصول الانعدام وهذا لا يترك شيئاً بل يذهب بالكل كما يذهب العمى بالبصر كله والظلام بالنور كله والموت بالحياة كلها ويستحيل ان يكون بين هذا العدم والملكة المقابلة له متوسط ما بالنسبة الى القابل الخاص لذلك . والثاني ما يقوم بحال الانعدام كما ان المرض هو عدم الصحة لا بمعنى انه يذهب بالصحة كلها بل بمعنى انه طريق الى زوال الصحة الكلي الذي يحصل بالموت وهذا العدم لكونه يترك شيئاً يجوز ان يكون بينه وبين الملكة المقابلة له متوسط ما وانما القبيح هو عدم الحسن بهذا المعنى كما قال سيمبليشوس في شرح المقولات في باب المتقابلات لانه لا يذهب بالحسن كله بل يترك منه شيئاً فيجوز اذن ان يكون بين الحسن والقبيح متوسط ما وعلى الثاني بان لكل موضوع او غاية حسناً او قبحاً طبعياً في الاقل وليس لها دائماً حسن او قبح ادبي وهو الذي يُعتبر بالقياس الى العقل كما مر في جرم الفصل وهذا هو المراد بالبحث هنا

وعلى الثالث بان ليس كل ما يشتمل عليه الفعل يرجع الى حقيقة النوعية وعليه فاذا لم تشتمل حقيقة النوعية على كل ما يرجع الى كمال حسنه لم يكن لذلك قبيحاً ولا حسناً في نوعه كما ان الانسان ليس في نوعه صالحاً ولا طالحاً

الفصل التاسع

هل يوجد من الافعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقة الشخصية يُنحط الى التاسع بان يقال : يظهر ان بعض الافعال لا حسن ولا قبيح بحسب حقيقة الشخصية اذ ما من نوع ليس له او لا يمكن ان يكون له فرداً ما . وبعض الافعال لا حسن ولا قبيح بحسب حقيقة النوعية كما تقدم في الفصل الآنف . فيظهر اذن ان فعلاً شخصياً يجوز ان يكون لا حسناً ولا قبيحاً ٢ وايضاً من الافعال الشخصية تحصل ملكات مماثلة لها كما في الخلقيات ك ٢

ب ١ و ٢. ومن الملكات ما ليس حسناً ولا قبيحاً فقد قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٤ ب ١ ان بعضاً كاهل اللهو والمبذرين ليسوا اشراراً ولا اشتباه مع ذلك في
انهم ليسوا اخياراً لا عتسافهم عن الفضيلة فيكونون في ملكتهم لا اخياراً ولا
اشراراً. فاذاً من الافعال الشخصية ما ليس حسناً ولا قبيحاً

٣ وايضاً ان الحسن الادبي يرجع الى الفضيلة والقيح الادبي يرجع الى الرذيلة
وقد يعرض ان الانسان لا يقصد بالفعل الذي ليس في نوعه حسناً ولا قبيحاً غايةً
ترجع الى الرذيلة او الفضيلة. فيعرض اذن ان يكون بعض الافعال الشخصية
لا حسناً ولا قبيحاً

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس في خط ٤ على الانجيل والكلمة البطالة ما
خلت عن نفع الاستقامة او داعي ضرورة عادلة او فائدة سالحة والكلمة البطالة
قبيحة لان الناس يعطون عنها جواباً في يوم الدين كما في متى ١٢. فان لم تخل عن
داعي ضرورة عادلة او فائدة سالحة فهي حسنة. فاذاً كل كلمة فهي اما حسنة
او قبيحة وكذا ايضاً كل فعل آخر فهو اما حسن او قبيح. فاذاً ليس فعل من
الافعال الشخصية لا حسناً ولا قبيحاً

والجواب ان يقال قد يعرض ان يكون بعض الافعال لا حسناً ولا قبيحاً بحسب
حقيقته النوعية ولكنه حسن او قبيح بحسب حقيقته الشخصية وذلك لما مر في
ف ٣ من ان الفعل الادبي لا يستفيد الحسن من الموضوع الذي يستفيد منه
الحقيقة النوعية فقط بل من الظروف التي هي بمنزلة اعراض له ايضاً كما انه قد
يلئم انساناً بحسب الاعراض الشخصية ما ليس يلائمه بحسب الحقيقة النوعية
ولا بد لكل فعل شخصي من ظرف يميل به الى جانب الحسن او القبح ولو من
جهة قصد الغاية في الاقل لانه لما كان توجه الافعال الى غاياتها خاصاً بالعقل فان
لم يكن الفعل الصادر عن روية متوجهاً الى الغاية اللاتعة كان بمجرد ذلك منافياً

للعقل ومتضمناً حقيقة القبح وان توجه الى الغاية اللائقة كان موافقاً لما يحكم به
العقل ومتضمناً حقيقة الحسن ولا بد ان يكون متوجهاً الى الغاية اللائقة او غير
متوجه اليها فاذا كل فعل انساني صادر عن روية لا بد ان يكون بحسب
حقيقته الشخصية حسناً او قبيحاً فان لم يكن صادراً عن روية بل عن مجرد تخيل
كما اذا عبث انسان بلمحيته او حرك يده او رجليه لم يكن في الحقيقة فعلاً ادبياً او
او انسانياً اذ انما يستفيد الفعل حقيقته الادبية من العقل فيكون لا حسناً ولا
قبيحاً لخروجه عن جنس الافعال الادبية

اذ ااجيب على الاول بان كون فعل لا حسناً ولا قبيحاً بحسب نوعه يجوز
ان يحدث على وجهين احدهما ان تقتضي حقيقته النوعية ان يكون لا حسناً ولا
قبيحاً وعلى هذا يتمشى الاعتراض الا انه ليس فعل على هذا النحو لا حسناً ولا
قبيحاً من جهة حقيقته النوعية اذ ليس للفعل الانساني موضوع يمتنع توجهه
بغايتة او بظرفه الى وجهة حسنة او قبيحة والثاني ان لا تقتضي حقيقته النوعية
ان يكون حسناً او قبيحاً فيجوز ان يصير حسناً او قبيحاً بشيء آخر كما ان الانسان
لا تقتضي حقيقته النوعية ان يكون ابيض او اسود لكنها لا تقتضي ايضاً ان لا يكون
ايضاً او اسود لجواز ان يحدث له البياض او السواد من غير المبادئ النوعية
وعلى الثاني بان المراد من كلام الفيلسوف هناك ان الشرير حقيقة من يضر
بالناس وبهذا المعنى قل ان المبدّر ليس شريراً اذ لا يضر الا بنفسه وكذا يقال
في سائر الذين لا يضرّون بيني نوعهم على ان مرادنا بالقبح هنا كل ما يتنافى في
العقل المستقيم بالاجمال وهذا المعنى كل فعل شخصي لا يخرج عن كونه حسناً او
قبيحاً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان كل غاية تُقصد بروية العقل ترجع الى حسن فضيلة او قبح
رذيلة لان ما يفعله انسان على ما ينبغي لاجل حفظ بدنه او راحته يرجع ايضاً

الى حسن الفضيلة عند من يوجه بدنه الى حسن الفضيلة وكذا يقال في ما سوى ذلك

الفصل العاشر

هل يفيد بعض الظروف الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

يُخطئ الى العاشر بان يقال: يظهر ان الظرف يتمتع ان يقوم نوع الفعل الحسن او القبح لان حقيقة الفعل النوعية تستفاد من الموضوع، والظرف متأخرة للموضوع، فهي اذن لا تفيد الفعل الحقيقة النوعية

٢ وايضاً ان نسبة الظروف الى الفعل الادبي كنسبه اعراضه كما مر في مب ٧ ف ١. والعرض لا يقوم النوع. فالظرف اذن لا يقوم نوعاً من انواع الحسن او القبح

٣ وايضاً ليس لشيء واحد انواع متكررة. وللعمل الواحد ظروف متكررة. فالظرف اذن لا يفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح لكن يعارض ذلك ان المكان ظرف. وهو يفيد الفعل الادبي نوعاً من القبح فان سرقة شيء من مكان مقدس تدنس. فالظرف اذن يفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح

والجواب ان يقال كما ان انواع الاشياء الطبيعية تقوم من الصور الطبيعية كذلك انواع الافعال الادبية تقوم من الصور الحاصلة في العقل كما يتضح مما مر في ف ٥. ولكون الطبيعة محدودة الى واحد والتسلسل فيها متمماً فلا بد من الوصول الى صورة قصوى يؤخذ منها الفصل النوعي الذي لا يجوز ان يكون وراءه فصل نوعي آخر ولذلك فما كان في الاشياء الطبيعية عرضاً لشيء لا يجوز اعتباره فصلاً مقوماً للنوع واما العقل فليس محدوداً الى شيء واحد بل اني الاشياء فرض يمكن ان يخطئ الى ما وراءه. وعليه فما يعتبر في فعل واحد ظرفاً زائداً على الموضوع الذي يعين نوع الفعل يجوز ان يعتبر من العقل الحاكم كهيئة اصلية لذلك

الموضوع كما ان سلب ما للغير يستفيد الحقيقة النوعية من اعتبار الغير اذ بذلك يندرج في نوع السرقة فان زاد على ذلك اعتبار المكان او الزمان لتقيّد باعتبار الظرف ولما كان يجوز للعقل ان يعلق حكمه على المكان او الزمان او نحوهما فقد يعرض ان تُعتبر هيئة المكان بالنسبة الى الموضوع منافية لحكم العقل فالعقل يحكم مثلاً ان الالهانة لا يجب اقترافها في مكان مقدس فيكون من ثم في سلب ما للغير من مكان مقدس منافاة اخرى خصوصية لحكم العقل وهكذا فالمكان الذي كان يُعتبر اولاً ظرفاً يُعتبر الان هيئة اصيلة للموضوع منافية للعقل وعلى هذا النحو كلما تعلق ظرفٌ بحكم خصوصي للعقل على وجه الموافقة او المخالفة وجب ان يفيد الظرف الفعل الادبي حسناً او قبيحاً الحقيقة النوعية

اذا اُجيب على الاول بان الظرف من حيث يفيد الفعل الحقيقة النوعية يُعتبر كهيئة للموضوع كما مرّ قريباً وكفصل نوعي له وعلى الثاني بان الظرف متى لم يخرج عن اعتبار الظرفية المحضة لم يفد حقيقة نوعية لتضمنه حقيقة العرض وامامتى صار الى هيئة اصيلة للموضوع افاد بهذا الاعتبار الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بان ليس كل ظرف يفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح اذ ليس كل ظرف يفيد شيئاً من الموافقة او المخالفة للعقل . فليس يلزم اذن من تعدد ظروف الفعل الواحد تعدد انواعه وان كان لا يتمتع اندراج فعل واحد ادبي في انواع ادبية متكررة ولو كانت متباينة ايضاً كما مرّ في ف ٧ ومب ١ ف ٣

الفصل الحادي عشر

هل كل ظرف يزيد الحسن او القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية يُنحط الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان كل ظرف يتعلق بالحسن والقبح يفيد الفعل الحقيقة النوعية فان الحسن والقبح فصلان نوعيان للافعال الادبية

فإذا ما يتعمل التمايز في حسن الفعل الادبي او قبحه يفعله بحسب الفصل النوعي وهذا هو التمايز بالنوع وما يزيد في حسن الفعل او قبحه يفعله التمايز بحسب الحسن والقبح فهو اذاً يفعله بحسب النوع . فإذا كل ظرف يزيد في حسن الفعل او قبحه يقوم النوع

٢ وايضاً ان الطرف الزائد اما يشتمل في نفسه على حقيقة الحسن او القبح او لا يشتمل فان لم يشتمل عليها امتنع ان يزيد في حسن الفعل او قبحه لان ما ليس حسناً لا يقدر ان يفعل الأحسن وما ليس قبيحاً لا يقدر ان يفعل الاقبح وان اشتمل عليها كن . بمجرد ذلك مشتملاً على نوع من انواع الحسن او القبح . فإذا كل ظرف يزيد الحسن او القبح يقوم نوعاً جديداً من الحسن او القبح

٣ وايضاً ان القبح يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢٢٠ وفي كل ظرف يزيد القبح نقص مخصوص فإذا لكل ظرف نوع جديد من الخطيئة وهكذا كل ظرف يزيد الحسن يظهر انه يزيد نوعاً جديداً من الحسن كما ان كل وحدة مضافة الى العدد تحدث نوعاً جديداً من العدد لان الحسن قائم بالعدد والوزن والمقدار

لكن يعارض ذلك ان الأكثر والاقل لا يحدثان تمايزاً في النوع . والأكثر والاقل ظرف زائد في الحسن او في القبح . فإذا ليس كل ظرف زائد في الحسن او في القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

والجواب ان يقال ان الطرف يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية من حيث يتعلق بحكم العقل الخاص كما مر في الفصل الآنف وقد يعرض احياناً ان الطرف لا يتعلق بحكم العقل في الحسن او القبح الا بعد وجود ظرف آخر يستفيد منه الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية كما ان سلب شيء في كمية كبيرة او صغيرة لا يتعلق بحكم العقل في الحسن او القبح الا بعد وجود

حالة اخرى يستفيد الفعل بها القبح او الحسن ككون المسلوب للغير مما يناه في العقل
فاذا سلب ما للغير في كمية كبيرة او صغيرة لا يوجب تغاير نوع الخطيئة الا انه قد
يشغل الخطيئة او يخففها وقس على ذلك سائر الافعال القبيحة او الحسنة . فاذا
ليس كل ظرف يزد في حسن الفعل الادبي او قبحه يوجب تغاير نوعه
اذا اجيب على الاول بان ما عرضه الاشتداد والانتقاص لا يوجب فيه اختلاف
الاشتداد والانتقاص تغاير النوع كما ان ما يختلف يياضه في الكثرة والقلة لا يختلف
في نوع اللون وكذا ما يجعل في الحسن او القبح تغايراً من جهة الاشتداد
والانتقاص لا يجعل في الفعل الادبي تغايراً من جهة النوع

وعلى الثاني بان الظرف المثقل الخطيئة او الزائد في حسن الفعل قد لا يكون
له حسن او قبح في نفسه بل بالقياس الى حال اخرى للفعل كما مر في جرم الفصل
فلا يفيد نوعاً جديداً بل يزد الحسن او القبح الحاصل عن حال اخرى للفعل
وعلى الثالث بان ليس كل ظرف يحدث نقصاً خاصاً في نفسه بل بالقياس الى
شيء آخر وكذا ليس كل ظرف يفيد كملاً جديداً الا بالقياس الى شيء آخر
ومع ذلك فهو وان زاد الحسن او القبح لا يجعل دائماً تغايراً في نوع الحسن او القبح

المبحث التاسع عشر

في حسن فعل الارادة الباطن وقبحه - وفيه عشرة فصول

ثم يجب النظر في حسن فعل الارادة الباطن والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل - ١
في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع - ٢ هل يتوقف على الموضوع فقط - ٣
هل يتوقف على العقل - ٤ هل يتوقف على الشريعة الازلية - ٥ في ان العقل الخطيء هل

هو المبرم — ٦ في ان الارادة التي تتبع العقل المخطئ في ما ينافي شريعة الله هل هي طالحة
 — ٧ في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية — ٨ في ان كمية
 الصلاح او الطلاح في الارادة هل تتبع كمية الصلاح او الطلاح في القصد — ٩ في ان
 صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة الارادة الالهية — ١٠ في ان الارادة الانسانية هل يُشترط
 لصلاحها موافقة الارادة الالهية في المراد

الفصل الأول

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على الموضوع
 اذ لا يجوز تعلق الارادة الا بالخير لان الشر خارج عن قصد الارادة كما قال
 ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٢ فلو كان يحكم على صلاح الارادة من
 الموضوع لكانت كل ارادة صالحة ولم تكن ارادة طالحة

٢ وايضاً ان الصلاح يوجد اولاً في الغاية ولذلك لم يكن صلاح الغاية من
 حيث هو كذلك متوقفاً على شيء آخر. والفعل الحسن غاية مع ان الحدث
 لا يكون غاية اصلاً كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ه لتوجه دائماً الى
 مفعول ما على انه غاية له. فاذاً حسن فعل الارادة لا يتوقف على الموضوع
 ٣ وايضاً كل شيء يفعل غيره على حسب حاله. وموضوع الارادة ما كان
 صالحاً بالصلاح الطبيعي فلا يجوز اذن ان يفيد الارادة صلاحاً ادبياً. فاذاً

صلاح الارادة الادبي لا يتوقف على الموضوع

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ «العدل ما بحسبه
 يريد بعض اموراً عادلة» وكذلك الفضيلة ما بحسبها يريد بعض اموراً صالحة.
 والارادة الصالحة ما جرت بحسب الفضيلة. فاذاً منشأ صلاح الارادة هو ارادة
 الانسان خيراً

والجواب ان يقال ان الحسن والقبح فصلان ذاتيان لفعل الارادة لان الخير والشر بالذات يرجعان الى الارادة كما يرجع الصدق والكذب الى العقل الذي يتمايز فعله تمايزاً ذاتياً بفصلي الصدق والكذب على حسب قولنا في راي انه صحيح او فاسد وعليه فالارادة الصالحة والطالحة فعلان متغايران بالتبع وتغايران النوع في الافعال انما يكون بتغاير الموضوعات كما مر في البحث السابق فـ هـ فاذا الحسن والقبح في افعال الارادة انما يعتبر حقيقةً بحسب الموضوعات

اذ اوجب على الاول بان الارادة لا تتعلق دائماً بالخير الحقيقي بل قد تتعلق بالخير الظاهري الذي وان تضمن شيئاً من حقيقة الخير لا يتضمن حقيقة الخير الملائم مطلقاً للاشتهاء ولهذا ليس فعل الارادة حسناً دائماً بل قد يكون قبيحاً

وعلى الثاني بانه وان جاز ان يكون بعض الافعال غاية قصوى للانسان باعتبار ما الا ان هذا الفعل ليس فعل الارادة كما مر في مب ٣ فـ ٤

وعلى الثالث بان الشيء الصالح انما يقدم للارادة على انه موضوعها بالعقل وهو من حيث يتعلق به حكم العقل يرجع الى جنس الادب ويفيد فعل الارادة الصلاح الادبي لان العقل هو مبدأ الافعال الانسانية والادبية كما مر في البحث الآنف فـ هـ

الفصل الثاني

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع فقط

يُحْتَطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على الموضوع فقط فان الغاية اقرب الى الارادة منها الى قوة اخرى . وافعال القوى الأخرى لا تستفيد الحسن من الموضوع فقط بل من الغاية ايضاً كما يظهر مما تقدم في البحث السابق فـ ٤ . فكذا اذن فعل الارادة لا يستفيد الحسن والصلاح من الموضوع فقط بل من الغاية ايضاً

٢ وايضاً ان حسن الفعل لا يستفاد من الموضوع فقط بل من الظروف ايضاً كما مر في البحث الآنف ف ٠٣ وقد يتغاير الحسن والقبح في فعل الارادة بتغاير الظروف كما اذا اراد انسان متى ينبغي وحيث ينبغي وبقدر ما ينبغي وكيف ينبغي او بحسب ما ينبغي فاذا لا يتوقف صلاح الارادة على الموضوع وحده بل على الظروف ايضاً

٣ وايضاً ان في جهل الظروف عذراً للارادة على طلاحها كما مر في مب ١ ف ٨ ولو كان صلاح الارادة وطلاحها لا يتوقفان على الظروف لم يصح هذا العذر فاذا صلاح الارادة وطلاحها لا يتوقفان على الموضوع فقط بل على الظروف ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الفعل لا يستفيد الحقيقة النوعية من الظروف من حيث هي هي كما مر في البحث الآنف ف ١٠ والحسن والقبح فصلان نوعيان لفعل الارادة كما مر هناك في ف ٥ فاذا ليس يتوقف صلاح الارادة وطلاحها على الظروف بل على الموضوع وحده

والجواب ان يقال كلما كان شيء في كل جنس اسبق كذا ايسر وقائماً بامور اقل كما ان الاجسام الاولى بسيطة ولذلك نجد ان الاول في كل جنس بسيط على نحو ما وقائماً بواحد ومبدأ حسن الافعال الانسانية وقبحها قائم بفعل الارادة فكل صلاح الارادة وطلاحها يعتبر بحسب شيء واحد واما حسن الافعال الأخر وقبحها فيجوز ان يعتبر بحسب اشياء مختلفة وذلك الواحد الذي هو مبدأ في كل جنس ليس حاصلاً بالعرض بل بالذات لان كل ما بالعرض يرد الى ما بالذات على انه مبدؤه وعلى هذا فصلاح الارادة لا يتوقف الا على ذلك الواحد الذي يفعل بالذات صلاح الفعل اي على الموضوع ولا يتوقف على الظروف التي هي اعراض للفعل

إذا اجبب على الاول بان الغاية هي موضوع الارادة لاموضوع القوى الآخر
فليس الحسن المستفاد من الموضوع متغيراً في فعلها للحسن المستفاد من الغاية كما
في افعال القوى الآخر الا ان يتغيرا احياناً بالعرض باعتبار توقف غايته على غاية
اخرى وارادة على ارادة اخرى

وعلى الثاني بانه اذا كانت الارادة لاتتعلق الا بالخير فليس شيء من الظروف
يقوى على جعلها طالحة وما يقال من ان مریداً يريد خيراً ما متى لا ينبغي بحمل
معنيين احدهما ان يكون هذا الظرف راجعاً الى المراد فلا تكون الارادة على
ذلك متعلقة بالخير لان ارادة فعل شيء متى لا ينبغي فعله ليس ارادة للخير
والثاني ان يكون الظرف راجعاً الى فعل الارادة فيستحيل على ذلك ان يريد
انسان الخير متى لا ينبغي لان الانسان يجب ان يريد الخير دائماً الا ان لا يريد
احياناً بالعرض من حيث انه يارادته خيراً مخصوصاً يتنوع حينئذ عن ارادة خير
آخر مقتضى وحينئذ لا يحصل الشر من ارادته ذلك الخير بل من عدم ارادته
خيراً آخر وقس على ذلك سائر الظروف

وعلى الثالث بان جهل الظروف انما يكون فيه عذر للارادة على طلاحها
باعتبار كون الظروف قائماً من جهة المراد اي من حيث تجهل ظروف الفعل
الذي تريده

الفصل الثالث

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على العقل

يُنحط إلى الثالث بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على العقل
لان المتقدم لا يتوقف على المتأخر ونسبة الخير والصلاح الى الارادة متقدمة على
نسبته الى العقل كما يتضح مما مر في م ب ٨ ف ١ و م ب ٩ ف ١ فاذا ليس يتوقف
صلاح الارادة على العقل

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٦ ب ٢ « ان صلاح العقل العملي هو الحق المطابق للشوق المستقيم » والشوق المستقيم هو الارادة الصالحة . فاذاً صلاح العقل العملي يتوقف على صلاح الارادة دون العكس
٣ وايضاً ليس يتوقف المحرك على المتحرك بل بالعكس . والارادة تحرك العقل وسائر القوى كما مر في مب ٩ ف ١ . فاذاً ليس يتوقف صلاح الارادة على العقل

لكن يمارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١٠ « كل تثبت بما تنزع اليه الارادة فهو خارج عن حد الاعتدال حيث لا تخضع الارادة للعقل » وصلاح الارادة قائم بكونها غير خارجة عن حد الاعتدال . فاذاً صلاح الارادة يتوقف على خضوعها للعقل

والجواب ان يقال ان صلاح الارادة يتوقف حقيقة على الموضوع كما مر في ف ١ و ٢ وموضوع الارادة يُعرض عليها بالعقل لان خير العقل هو موضوع الارادة المعادل لما واما الخير المحسوس او الموهوم فليس معادلاً للارادة بل للشوق الحسي لان الارادة يجوز ان تميل الى الخير الكلي الذي يدركه العقل واما الشوق الحسي فلا تميل الا الى الخير الجزئي الذي تدركه القوة الحسية وعلى هذا فصلاح الارادة يتوقف على العقل كما يتوقف على الموضوع

اذاً اجيب على الاول بان نسبة الخير الى الارادة متقدمة على نسبه الى العقل باعتبار كونه خيراً اي مشتقاً لكن نسبه الى العقل باعتبار كونه حقاً متقدمة على نسبه الى الارادة باعتبار كونه مشتقاً لان الارادة لا يجوز ان تستهي الخير الا بعد ان يدركه العقل

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك على العقل العملي باعتبار كونه مشيراً ومستدلاً في ما الى الغاية اذ بذلك يستكمل بالحكمة . واستقامة العقل في ما

الى الغاية قائمة بالمطابقة لشهوة الغاية المقتضاة الا ان اشتها الغاية المقتضاة لا يتم الا بعد ادراك الغاية ادراكاً مستقيماً وهذا انما يكون بالعقل وعلى انثالث بان الارادة تحرك العقل من وجه والعقل يحرك الارادة من وجه آخر اى من جهة الموضوع كما سلف في مب ٩ ف ١

الفصل الرابع

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الشريعة الازلية

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على الشريعة الازلية اذ ليس للواحد الا قاعدة واحدة ومقياس واحد . وقاعدة الارادة الانسانية التي يتوقف عليها صلاحها هي العقل المستقيم . فصلاح الارادة اذن ليس يتوقف على الشريعة الازلية

٢ وايضاً ان المقدار مجانس للتقدير كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ . والشريعة الازلية ليست مجانة للارادة الانسانية . فاذا لا يجوز ان تكون الشريعة الازلية قاعدة للارادة الانسانية فيتوقف صلاحها عليها

٣ وايضاً ان المقدار يجب ان يكون ثابتاً في غاية اليقين . والشريعة الازلية مجهولة لنا . فاذا لا يجوز ان تكون مقداراً لارادتنا فيتوقف عليها صلاح الارادة لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ « الخطيئة قول او فعل او اشتها لشيء على خلاف الشريعة الازلية » وطلاق الارادة هو اصل الخطيئة . فاذا لما كان الطلاح مقابلاً للصلاح كان صلاح الارادة يتوقف على الشريعة الازلية

والجواب ان يقال ان جميع العلل المترتبة يتوقف فيها المعلول على العلة الاولى اكثر من توقفه على العلة الثانية لان العلة الثانية لاتفعل الا بقوة العلة الاولى . وكون العقل الانساني قاعدة للارادة الانسانية يتقدر بها صلاحها انما هو معلول

لشريعة الازلية التي هي العقل الالهي وعليه قوله في مر ٤ : ٦ « كثير من يقولون من يرينا الخير اقسام علينا نور وجهك ايها الرب » فكانه قال ان ما عندنا من نور العقل انما يقدر ان يرينا الخير وتنظم به ارادتنا من حيث هو نور وجهك اي منبعث عن وجهك ومن ذلك يضح ان صلاح الارادة الانسانية يتوقف على الشريعة الازلية اكثر من توقفه على العقل الانساني وحيثما قصر العقل الانساني وجب الالتفات الى العقل الالهي

اذا اجيب على الاول بان الشيء الواحد ليس له مقادير متكررة قريبة لكن يجوز ان يكون له مقادير متكررة مترتبة

وعلى الثاني بان المقدار القريب مجانس للمقدار البعيد
وعلى الثالث بان الشريعة الازلية وان كانت مجهولة لنا باعتبار كونها في العقل الالهي لكنها معلومة لنا نوعاً من العلم اما بالعقل الطبيعي المنبعث عنها انبعاث المثال الخاص او بوحى فائق الطبيعة

الفصل الخامس

في ان الارادة المخالفة للعقل المخطئ، هل هي طالحة

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الارادة المخالفة للعقل المخطئ ليست طالحة لان العقل هو قاعدة الارادة الانسانية من حيث يصدر عن الشريعة الازلية كما تقدم في الفصل الآنف والعقل المخطئ ليس يصدر عن الشريعة الازلية فهو اذن ليس قاعدة الارادة الانسانية . فاذا اذا خالفت الارادة العقل المخطئ لم تكن طالحة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في خط ٦ على كلام الرب ب ٨ « اذا كان امر السلطة السفلى مضاداً لامر السلطة العليا لم يكن ملزماً كما لو امر الوالي بشيء نهى عنه السلطان » والعقل المخطئ قد يعرض شيئاً منافياً لامر الاعلى اي لامر

الله الذي له السلطان الاعلى . فاذا ليس حكم العقل المخطئ ملزماً . فاذا اذا خالفت الارادة العقل المخطئ . لم تكن طالحة
 ٣ وايضاً كل ارادة طالحة تُردُّ الى نوعٍ من الطلاح . والارادة المخالفة العقل المخطئ . يمتنع ردها الى نوعٍ من الطلاح كما انه اذا اخطأ العقل المخطئ . باشارته بفعل الزنى فارادة من يأبى الزنى لا يجوز ردها الى شيء من الطلاح . فاذا ليست الارادة المخالفة العقل المخطئ طالحة

لكن يعارض ذلك ان الضمير ليس شيئاً سوى تعلق العلم بفعلٍ كما مر في ق ١ مب ٧٩ ف ١٣ . ومحل العلم هو العقل . فاذا الارادة المخالفة العقل المخطئ . مخالفة للضمير . وكل ارادة مخالفة للضمير فهي طالحة في ر ١٤ : ٢٣ « كل ما ليس من الاعتقاد فهو خاطئة » اي كل ما خالف الضمير . فاذا الارادة المخالفة العقل المخطئ . طالحة

والجواب ان يقال لما كان الضمير هو حكم العقل على نحو ما لكونه تعليق العلم بفعلٍ . كما مر في الموضوع المتقدم ذكره كان البحث عما اذا كانت الارادة المخالفة العقل المخطئ . طالحة نفس البحث عما اذا كان الضمير المخطئ ملزماً . وقد جعل بعض في ذلك للافعال ثلاثة اجناس فمنها ما هو حسن بالجنس ومنها ما ليس حسناً ولا قبيحاً ومنها ما هو قبيح بالجنس وقالوا اذا اشار العقل او الضمير بفعل ما هو حسنٍ بجنسه فليس ثم خطأ وكذا اذا اشار بترك ما هو قبيح بجنسه لان الباعث على الامر بالحسن هو بعينه باعث على النهي عن القبيح . واما اذا اوحى العقل او الضمير الى انسان ان شيئاً قبيحاً بالذات يلتزم الانسان شرعاً ان يفعله او ان شيئاً حسناً بالذات منهي عنه كان مخطئاً وكذا اذا اوحى الى انسان ان ما هو في نفسه لا حسن ولا قبيح كرفع كرة صغيرة من الخشب عن الارض منهي عنه او ما مور به كان مخطئاً . وعلى هذا قالوا ان العقل او الضمير المخطئ .

بالامر او بالنهي في ما ليس حسناً ولا قبيحاً ملزماً بحيث ان الارادة المخالفة هذا العقل المخطئ تكون طالحة ومخالفتها له خطيئة واما العقل او الضمير المخطئ بامرهم بما هو قبيح بالذات او بنهيهم عما هو حسن وضروري للخلاص بالذات فليس ملزماً فلا تكون الارادة المخالفة له في ذلك طالحة الا ان هذا القول خارج عن الصواب لان الارادة المخالفة العقل او الضمير المخطئ في ما ليس حسناً ولا قبيحاً طالحة على نحو ما باعتبار الموضوع الذي يتوقف عليه صلاحها او طلاحها لا من حيث طبيعته بل من حيث اعتبار العقل اياه حسناً فيفعل او قبيحاً فيجتنب. ولما كان موضوع الارادة ما يعرض عليها من العقل كما مر في مب ٨ فافهمنى عرض عليها شيئاً بصفة كونه قبيحاً اغبرته عند توجيهها اليه قبيحاً وهذا ليس يعرض في ما ليس حسناً ولا قبيحاً فقط بل في ما هو حسن او قبيح بالذات ايضاً اذ ليس يصير حسناً او قبيحاً بالعرض ما ليس حسناً او قبيحاً فقط بل يجوز ان يصير الحسن قبيحاً والقبيح حسناً باعتبار العقل كما ان اجتناب الزنى حسن الا ان الارادة لا تتوجه اليه الا بحسبها يعرضه العقل فان عرضه العقل المخطئ بصفة امر قبيح توجهت اليه مع اعتبار كونه قبيحاً فتكون طالحة لانها تريد امر قبيحاً لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل. وكذلك الايمان بالسبح حسن وضروري للخلاص بالذات لكن الارادة لا تتوجه اليه الا بحسبها يعرضه العقل فاذا عرضه العقل بصفة امر قبيح توجهت اليه الارادة على انه قبيح لكن لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١ و ٢ ان الفاجر بالذات من لا يتبع العقل المصيب والفاجر بالعرض من لا يتبع العقل المخطئ وعلى هذا يجب القول بان كل ارادة مخالفة العقل مطلقاً اي مصيباً او مخطئاً طالحة دائماً

اذا اوجب على الاول بان حكم العقل المخطئ وان لم يكن صادراً عن الله الا

ان العقل المخطئ يعرضه على انه صادق وعلى انه من ثم صادر عن الله الذي هو مصدر كل حق

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هذا انما يصدق متى علم ان السلطة السفلى تأمر بما يناهض امر السلطة العليا ولكن لو اعتقد اننا ان امر الوالي هو امر السلطان لكان باستهائه بامر الوالي يستهين بامر السلطان وكذا لو علم انسان ان العقل الانساني يحكم بما يناهض امر الله لم يجب ان يتبع العقل لكن ليس العقل حينئذ مخطئ بالكلية. واما متى عرض العقل شيئاً على انه امر الله كان تعدي حكم العقل تعدياً لامر الله

وعلى الثالث بان العقل متى اعتبر شيئاً انه قبيح يعتبر فيه دائماً نوعاً من انواع القبح كنافاته الامر الالهي او كونه معثرة او ما أشبه ذلك وحينئذ ترد تلك الارادة الطالحة الى ذلك النوع من الطلاح

الفصل السادس

في ان الارادة الموافقة العقل المخطئ هل هي سالحة

يُخَطَّئُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة الموافقة العقل المخطئ سالحة فكما ان الارادة المخالفة العقل تميل الى ما هو قبيح في حكم العقل كذلك الارادة الموافقة العقل تميل الى ما هو حسن في حكم العقل والارادة المخالفة العقل ولو كان مخطئاً طالحة فاذا الارادة الموافقة العقل ولو كان مخطئاً سالحة

٢ وايضاً ان الارادة الموافقة امر الله والشرعية الازلية سالحة دائماً وانما تلتقي الشرعية الازلية وامر الله باعتبار العقل ولو كان مخطئاً فاذا الارادة الموافقة العقل المخطئ ايضاً سالحة

٣ وايضاً ان الارادة المخالفة العقل المخطئ طالحة فلو كانت الارادة الموافقة العقل المخطئ طالحة ايضاً لكانت ارادة ذي العقل المخطئ طالحة دائماً في ما يظهر

فيكون هذا الانسان حائراً في امره ويخطأ بالضرورة وهذا باطل. فاذا الارادة الموافقة العقل المخطئ، سالحة

لكن يعارض ذلك ان ارادة قتلة الرسل كانت سالحة وهي مع ذلك كانت موافقة عقلهم المخطئ كقوله في يو ١٦: ٢٠ «سناقي ساعة يظن فيها كل من يقتلكم انه يقرب قربانا لله». فيجوز اذن ان تكون الارادة الموافقة العقل المخطئ، سالحة

والجواب ان يقال كما ان البحث عن المسئلة السابقة هو نفس البحث عما اذا كان الضمير المخطئ ملزماً كذلك البحث عن هذه المسئلة هو نفس البحث عما اذا كان في خطأ الضمير عذر والبحث في ذلك متوقف على ما امر في الجهل فقد اسلفنا في مب ٦ ف ٨ ان الجهل قد يصير به المجهول غير ارادي وقد لا يصير ويكون الفعل انما يوصف بالحسن والتعجب الادبي من حيث هو ارادي كما يتضح مما تقدم في ف ٢ يظهر ان الجهل الذي يصير به المجهول غير ارادي يرفع حقيقة الحسن والتعجب الادبي بخلاف الجهل الذي لا يصير به المجهول غير ارادي فقد مر في مب ٦ ف ٨ ان الجهل المراد بوجه من الوجوه بالذات او بالتبعية لا يصير به المجهول غير ارادي واعني بالجهل المراد بالذات ما يقصد بفعل الارادة وبالجهل المراد بالتبعية ما يحصل بسبب الاهمال من حيث لا يريد الانسان ان يعلم ما يجب عليه ان يعلم كما مر هناك. اذا تم ذلك فان كان خطأ العقل او الضمير ارادياً بالذات او بالتبعية بسبب الاهمال لتعلق الجهل بما يجب العلم به لم يكن في هذا الخطأ عذر للارادة حتى لا تكون سالحة بموافقتها العقل او الضمير المخطئ على هذا النحو وان كان خطأ العقل او الضمير مما يصير به المجهول غير ارادي لحصوله عن جهل ظرف دون ادنى اهمال كان في هذا الخطأ عذر للارادة فلا تكون سالحة بموافقتها العقل المخطئ كما انه لو حكم العقل المخطئ بوجوب مضاجعة الانسان امرأة غيره لكانت الارادة الموافقة هذا العقل المخطئ سالحة لحصول هذا الخطأ عن

الجهل بشريعة الله التي يجب على الانسان العلمُ بها ولكنه لو اخطأ عقل الانسان في اعتقاده ان المرأة الراقدة معه مكان امراته هي نفس امراته فاقتضت منه حقها فاراد مضاجعتها كان لارادته عذرٌ فلا تكون طالحة للحصول هذا الخطأ عن جهله بظرف جهلاً عاذراً يصير به المجهول غير ارادي

اذا اجيب على الاول بان الخير يحصل عن علة تامة والشر يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٢ فاذا يكفي لاتصاف ما تنوجه اليه الارادة بالقبح ان يكون قبيحاً طبعاً او اعتباراً واما اتصافه بالحسن فيشترط فيه ان يكون حسناً من الوجهين

وعلى الثاني بان الشريعة الازلية معصومة عن الخطأ واما العقل الانساني فيجوز عليه الخطأ وعلى هذا فالارادة الموافقة العقل الانساني ليست دائماً مستقيمة ولا دائماً موافقة للشريعة الازلية

وعلى الثالث بانه كما ان القياسيات اذا فرض فيها امرٌ واحدٌ غير صوابي لزم عنه بالضرورة امورٌ اخرى كثيرة غير صوابية كذلك الادبيات اذا فرض فيها امرٌ واحدٌ غير صوابي لزم عنه بالضرورة امورٌ اخرى كثيرة غير صوابية كما انه لو فرض ان انساناً يسعى وراء المجد الباطل سواء حمه المجد الباطل على فعل ما يجب عليه فعله او على تركه لخطي دائماً لكن هذا لا يوقعه في الحيرة اذ يقدر ان يطرح القصد الطالح وكذا اذا فرض خطأ العقل او الضمير ناشئاً عن جهل لا عذر فيه لزم عنه بالضرورة طلاح الارادة لكنه لا يوقع الانسان في الحيرة اذ يقدر ان يرجع عن الخطأ لكون الجهل ارادياً وممكناً دفعه

الفصل السابع

في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية
يُنحطُّ الى السابع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على قصد الغاية

فقد تقدم في ف ٢ ان صلاح الارادة يتوقف على الموضوع وحده . وموضوع
الارادة في ما الى الغاية مغاير للغاية المقصودة . فصلاح الارادة اذن لا يتوقف في
ذلك على قصد الغاية

٢ وايضاً ان ارادة امثال امر الله انما هي الى الارادة الصالحة . ويجوز ان
يقصد بذلك غاية قبيحة اي المجد الباطل او الطمع من حيث ان انساناً يريد ان
يطيع الله لنيل امور زمانية . فاذا ليس يتوقف صلاح الارادة على قصد الغاية
٣ وايضاً كما تتغير الارادة بالصلاح والطلاح كذلك تتغير بهما الغاية . وطلاح
الارادة ليس يتوقف على طلاح الغاية المقصودة لان من يريد ان يسرق ليتصدق
فارادته طالحة ولو قصد غاية صالحة . فكذا اذن صلاح الارادة لا يتوقف على
صلاح الغاية المقصودة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٩ ب ٣ ان الله يثيب على
القصد « وانما يثيب الله على شيء من حيث هو صالح » . فاذا صلاح الارادة يتوقف
على قصد الغاية

والجواب ان يقال ان القصد يجوز ان يكون بالنسبة الى الارادة على نحوين
اي سابقاً ولاحقاً فيكون سابقاً الارادة على انه علة لها متى اردنا شيئاً لقصد غاية
وحيثئذ يعتبر قصد الغاية علة لصلاح المراد كما اذا اراد انسان ان يصوم لاجل
الله اذا ما يصير الصوم صالحاً من طريق انه يفعل لاجل الله ولما كان صلاح الارادة
يتوقف على صلاح المراد كما مر في ف ١ و ٢ كان يتوقف بالضرورة على قصد الغاية .
ويكون لاحقاً الارادة متى ورد على ارادة سابقة كما لو اراد انسان ان يفعل شيئاً
ثم وجهه الى الله وحيثئذ لا يتوقف صلاح الارادة السابقة على القصد اللاحق
الا باعتبار تكرار فعل الارادة مع القصد اللاحق
اذا اجيب على الاول بانه متى كان القصد علة للارادة اعتبر قصد الغاية علة

لصلاح الموضوع كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بانه لا يجوز وصف الارادة بالصلاح اذا كان القصد الطالح علة
لارادة الشيء لان من يريد ان يتصدق ليظفر بالمجد الباطل فانه يريد ما هو
حسن لذاته تحت اعتبار كونه قبيحاً ولذلك فيكون قبيحاً بحسب كونه مراداً منه
فتكون ارادته طالحة ولكن اذا كان القصد لاحقاً جاز حينئذ ان تكون الارادة
صالحة وليس يقبح بالقصد اللاحق فعل الارادة السابق بل فعلها المتكرر
وعلى الثالث بان الشر يحصل عن كل نقص والخير يحصل عن علة كاملة تامة
كما مر في الفصل السابق وعلى هذا فاذا اريد ما هو شر لذاته تحت اعتبار الخير
او ما هو خير تحت اعتبار الشر كانت الارادة في كلا الحالين طالحة واما كونها
صالحة فيشترط فيه ان تريد الخير تحت اعتبار الخير اي ان تريد الخير لاجل الخير

الفصل الثامن

في ان مقدار الصلاح او الطلاح في الارادة هل يتبع مقدار ذلك في القصد
يُختل إلى الثامن بان يقال : يظهر ان مقدار الصلاح في الارادة يتوقف على
مقداره في القصد فقد كتب الشارح على قول متى ١٢ : ٣٥ : الرجل الصالح من
كثرة الصالح يخرج الصالحات : ما نصه « يفعل الانسان من الصلاح مقدار ما
يقصده » . والقصد لا يفيد الصلاح الفعل الظاهر فقط بل الارادة ايضاً كما مر
في الفصل الآنف . فذل انسان اذن من صلاح الارادة مقدار ما يقصده
٢ وايضاً متى ازدادت العلة ازداد المعلول ايضاً . وصلاح القصد هو علة الارادة
الصالحة . فصلاح الارادة اذن على قدر ما يقصد الانسان من الصلاح
٣ وايضاً ان شأن الانسان في الطالحات ان يخطأ على قدر ما يقصد فلو قصد
برمي حجر قتل انسان لاقترب جريرة القتل . فكذا اذن شأنه في الصالحات ان
يكون صلاح ارادته على قدر صلاح مقصده

لكن يعارض ذلك انه يجوز ان يكون القصد صالحاً والارادة طالحة . فاذا
كذلك يجوز ان يتفاوتا في درجة الصلاح
والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في الفعل وقصد الغاية ضربان من الكمية
احدهما من جهة الموضوع وذلك متى اراد الانسان او فعل شيئاً اصلح . والثاني
من جهة اشتداد الفعل وذلك متى اراد الانسان او فعل بشدة وهذا اصلح من
جهة الفاعل فان كان كلامنا على كمية كليهما من جهة الموضوع فلا يخفى ان
كمية الفعل لا تتبع كمية القصد ويجوز ان يعال ذلك من جهة الفعل الظاهر
بوجهين احدهما كون الموضوع المتوجه الى الغاية المقصودة غير معادل لتلك الغاية
كما ان انساناً اذا بذل عشرة دراهم لا يقدر ان ينال مقصوده اذا كان قاصداً ان
يشري ما تساوي قيمته مائة درهم والثاني ما يمكن ان يحول دون الفعل الظاهر
من الموانع التي ليس رفعها مقدوراً لنا كما لو قصد انسان ان يذهب الى رومية
فاعترضته موانع فلم يقدر ان يفعل ذلك واما من جهة فعل الارادة الباطن فليس
لذلك الاوجه واحد وهو كون افعال الارادة الباطنة مقدورة لنا بخلاف الافعال
الظاهرة . على ان الارادة تقدر ان تريد موضوعاً غير معادل للغاية المقصودة
فاذا توجهت من ثمة الى ذلك الموضوع باعتباره على وجه الاطلاق لم تكن صالحة
بقدر صلاح القصد الا انه لما كان القصد ايضاً يؤثر في فعل الارادة باعتبار ما
اي من حيث هو علته كان مقدار صلاح القصد يؤثر في الارادة اي من
حيث ان الارادة تريد خيراً عظيماً على انه غاية وان كان ما تريد ان يدرك
به هذا الخير العظيم ليس مناسباً له قدرأ - واما اذا اعتبر مقدار القصد والفعل
بحسب اشتدادهما فاشتداد القصد يؤثر في فعل الارادة الباطن والظاهر لان
نسبة القصد اليهما نسبة الصورة على نحو ما كما يتضح مما مر في مب ١٢ ف ٤
وان جاز ان لا يكون للفعل الباطن او الظاهر باعتبار مادته من الشدة مقدار ما

للقصد المستقيم كما اذا لم تكن ارادة التداوي شديدة كارادة الصحة غير ان شدة قصد الصحة تؤثر من جهة الصورة في شدة ارادة التداوي ومع ذلك يجب الانتباه الى ان اشتداد الفعل الباطن او الظاهر يجوز ان يُعتبر موضوعاً للقصد كما لو قصد انسان ان يريد او يفعل شيئاً بشدة لكنه ليس لذلك يريد او يفعل بشدة لان مقدار صلاح الفعل الباطن او الظاهر لا يتبع مقدار القصد الصالح كما تقدم ولهذا لا يستحق الانسان الثواب بقدر ما يقصد ان يستحق لان كمية استحقاق الثواب تتقدر باشتداد الفعل كما سيأتي بيانه في مب ١١٤ ف٤

اذ اُجيب على الاول بان كلام الشارح هناك على اعتبار الله الذي ينظر خاصة الى قصد الغاية ومن ثم كتب شارح آخر على الآية المذكورة ان «كنز القلب هو القصد الذي منه يحكم الله على الأعمال» فقد مرّ قريباً ان صلاح القصد يؤثر على نحو ما في صلاح الارادة الذي يجعل الفعل الظاهر ايضاً ثواباً لدى الله

وعلى الثاني بان صلاح القصد ليس وحده علة تامة للارادة الصالحة فلا ينهض الاعتراض

وعلى الثالث بان طلاح القصد وحده كافٍ لطلاح الارادة ولهذا ايضاً يكون طلاح الارادة على قدر طلاح القصد وليس الشأن ذلك في الصلاح كما مرّ قريباً

الفصل التاسع

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة الارادة الالهية

يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة الانسانية ليس يتوقف على موافقة الارادة الالهية اذ يستحيل موافقة ارادة الانسان للارادة الالهية كما يتضح من قوله في اش ٩: ٥٥ «كما علت السماوات عن الارض كذلك ظر في علت عن طرقكم وافكري عن افكاركم» فلو كان صلاح الارادة يتوقف على موافقة

الارادة الالهية لاستحالة ان تكون ارادة الانسان سالحة وهذا باطل
٢ وايضاً كما ان ارادتنا منبعثة عن الارادة الالهية كذلك علنا منبعث عن
العلم الالهي . وليس يتوقف حصول علنا على موافقة العلم الالهي فان الله يعلم اشياء
كثيرة نجهلها نحن . فاذاً ليس من الضرورة ان تكون ارادتنا موافقة الارادة
الالهية

٣ وايضاً ان الارادة هي مبدأ الفعل . ويمتنع ان يكون فعلنا موافقاً للفعل الالهي .
فاذاً ليس من الضرورة ان تكون ارادتنا موافقة الارادة الالهية
لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦ . ٣٩ « ليس كشيثي بل كشيثك » وانما
قال ذلك لكونه يريد ان يكون الانسان مستقيماً ويتوجه الى الله كما قال اوغسطينوس
في انكيريديون ب ١٠٦ . واستقامة الارادة في صلاحها . فاذاً صلاح الارادة يتوقف
على موافقة الارادة الالهية

والجواب ان يقال ان صلاح الارادة يتوقف على قصد الغاية كما مر في ف ٧
والغاية القصوى للارادة البشرية هي الخير الاعظم الذي هو الله كما اسلفنا في
مب ا ف ٨ . فاذاً لا بد لصلاح الارادة البشرية من توجهها الى الخير الاعظم
ونسبة هذا الخير الى الارادة الالهية اولاً وبالذات نسبة موضوعه الخاص . وما كان
اولاً في جنس . فهو مقياس وعلة لجميع مندرجات ذلك الجنس وانما يكون شيء
مستقيماً وخيراً من حيث يبلغ الى مقياسه . فاذاً لا بد لصلاح ارادة الانسان من
موافقتها الارادة الالهية

اذاً اجيب على الاول بانه يستحيل على ارادة الانسان ان توافق الارادة
الالهية بالمساواة لا بالاعتداء وكذا يوافق علم الانسان العلم الالهي من حيث
يدرك الحق وفعل الانسان الفعل الالهي من حيث يلائم الفاعل وهذه الموافقة
تحصل بالاعتداء لا بالمساواة

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث

الفصل العاشر

في ان موافقة الارادة البشرية للارادة الالهية في المراد هل هي ضرورية لصلاحها
يُتَّعَظَى الى العاشر بان يقال : يظهر ان ارادة الانسان لا يجب دائماً ان توافق
الارادة الالهية في المراد اذ يتعذر علينا ارادة ما نجهله لان موضوع الارادة هو
الخير المدرك . ونحن نجهل في مواقع كثيرة ما يريد الله . فيتعذر اذن على
الارادة البشرية ان توافق الارادة الالهية في المراد

٢ وايضاً ان الله يريد هلاك من يعلم بسابق علمه انه سيموت على حال الخطيئة
الميتة فلو وجب على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية في المراد
لوجب عليه ان يريد هلاك نفسه وهذا باطل

٣ وايضاً ليس يجب على احده ان يريد ما ينافي اللحنان . ولو كان الانسان
يريد ما يريد الله لجاء ذلك احياناً منافياً للحنان كما انه لو اراد الله ان يموت ابو
انسان واراد ذلك ابنه تكافأت ارادة الابن هذه منافية للحنان . فاذا ليس يجب
على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية في المراد

لكن يعارض ذلك ١ ان الشارح كتب على قوله في مز ٣٢ : التسبيح يجعل
بالمستقيمين : ما نصه « من اراد ما يريد الله فهو المستقيم القلب » وكل انسان
يجب عليه ان يكون مستقيم القلب . فاذا اكل انسان يجب عليه ان يريد ما
يريد الله

٢ وايضاً ان صورة الارادة تؤخذ من الموضوع كما تؤخذ منه صورة كل فعل
آخر فاذا وجب على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية وجب عليه
ان يجعلها موافقة له في المراد

٣ وايضاً ان تخالف الارادات قائم بارادة الناس اموراً مختلفة . وكل من كانت

ارادته مخالفة للارادة الالهية فارادته طالحة . فاذا كل من لا يجعل ارادته موافقة
للارادة الالهية في المراد فارادته طالحة

والجواب ان يقال ان الارادة تنوجه الى موضوعها بحسب ما يعرضه عليها العقل
كما مر في ف ه وقد يعرض ان العقل يعتبر شيئاً باعتباراته مختلفة فيكون خيراً
باعتبار وشرّاً باعتبار آخر فاذا ارادته ارادة باعتبار كونه خيراً كانت صالحة واذا
لم ترده ارادة أخرى باعتبار كونه شرّاً كانت هذه الارادة ايضاً صالحة كما ان
ارادة الحاكم عندما يريد قتل اللص صالحة لان ذلك عدل وارادة غيره كزوجة
اللص او ابنه ممن يريد عدم قتله باعتبار ان القتل شرٌّ بالطبع صالحة ايضاً ولان
الارادة تتبع ادراك العقل فكلاً كانت حقيقة الخير المتصور اعم توجهت الارادة
الى خير اعم كما ينضج من المثال المتقدم لان من شأن الحاكم ان يُعنى بالخير
العام الذي هو العدل ومن ثم يريد قتل اللص الذي يُعتبر خيراً بالاضافة الى
الحالة العامة واما زوجة اللص فتأمنها العناية بخير العائلة الخاص وبهذا الاعتبار
تريد ان لا يُقتل بعلمها اللص . وخير الكون بأسره ما كان حاصله في تصور الله الذي
هو صانع الكون ومدبره فاذا كل ما يريد فانه يريد به باعتبار الخير العام وهو خيره
التي هي خير الكون بأسره واما الخليفة فمن طبيعته ان تتصور خيراً جزئياً مادلاً
لطبيعتها وقد يعرض ان يكون شيء خيراً باعتبار الحقيقة الجزئية وشرّاً
باعتبار الحقيقة الكلية او بالعكس كما مر قريباً ولذلك يعرض ان تكون ارادة
صالحة لارادتها شيئاً باعتبار الحقيقة الجزئية مع ان الله لا يريد به باعتبار الحقيقة
الكلية وبالعكس ومن ثم يجوز ايضاً ان تكون ارادات البعض المختلفة المتعلقة
بامور متقابلة صالحة من حيث انهم يريدون امراً او لا يريدونه باعتبارات جزئية
مختلفة . على ان ارادة الانسان المريد خيراً جزئياً ليست مستقيمة ما لم يرجعها الى
الخير العام على انه غاية له فان ما لكل جزء ايضاً من الشوق الطبيعي يقصد به

الخير العام الذي لكل والغاية يؤخذ منها ما يشبه ان يكون علّة صورية لارادة ما اليها فاذا لا بد لارادة انسان خيراً جزئياً بارادة مستقيمة من ان يكون ذلك الخير الجزئي مراداً باعتبار المادة والخير العام الالهي مراداً باعتبار الصورة وعلى هذا فالارادة الانسانية يجب عليها ان تكون موافقة للارادة الالهية في المراد باعتبار الصورة اذ يجب عليها ان تريد الخير الالهي العام لا باعتبار المادة لما تقدم قريباً . على ان الارادة الانسانية توافق الارادة الالهية على نحو ما باعتبار الامرين لانها من حيث توافقتها في حقيقة المراد العامة توافقتها في الغاية القصوى ومن حيث لا توافقتها في المراد باعتبار المادة توافقتها باعتبار حقيقة العلة الفاعلة لان ما يحصل لشيء من الميل الخاص المترتب على طبيعته او ادراكه الجزئي انما يحصل له من الله على انه العلة الناعلة ومن ثم جرت العادة بان يقال ان الارادة الانسانية توافق في ذلك الارادة الالهية لانها تريد ما يريد الله ان تريده . وهناك ايضاً وجه آخر من الموافقة من جهة حقيقة العلة الصورية وهو ان الانسان يريد شيئاً لمحبه له كما يريد الله وهذا الضرب من الموافقة يرجع الى الموافقة الصورية المعتمدة بالقياس الى الغاية القصوى التي هي موضوع المحبة الخاص

اذا اجيب على الاول باننا نعلم ما يريد الله بالعموم اذ نعم ان الله يريد كل ما يريد به باعتبار كونه خيراً ولذلك فكل من يريد شيئاً باعتبار كونه خيراً بنحو من الانحاء فارادته موافقة للارادة الالهية من جهة حقيقة المراد . لكننا نجعل ما يريد الله بالخصوص وهذا ليس يجب علينا ان تكون ارادتنا موافقة فيه الارادة الالهية . الا انه في حال المجد سيري الجميع في كل ما يريدونه نسبه الى ما يريد الله بوجه الخصوص وستكون من ثم ارادتهم موافقة لله في كل شيء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة ايضاً

وعلى الثاني بان الله لا يريد هلاك احدي ولا موت احدي من حيث هو هو لانه

يريد ان جميع الناس يخلصون لكنه يريد ذلك من حيث يقتضيه العدل . فاذا
يكفي في ذلك ان يريد الانسان عدل الله ورعاية نظام الطبيعة
وبذلك يتضح الجواب على الثالث

واجيب على المعارضة الاولى بان من وافقت ارادته الارادة الالهية في حقيقة
المراد العامة اعظم ارادة لما يريد الله من توافيق ارادته الارادة الالهية في
خصوص الشيء المراد لان توجه الارادة الى الغاية أكثر اصاله من توجهها الى
ما الى الغاية

وعلى الثانية بان نوع الفعل وصورته يُعتبر بالاحرى من جهة حقيقة الموضوع
لا من جهة مادته

وعلى الثالثة بانه متى اراد بعض امورا مختلفة باعتبارات مختلفة فليس في
ذلك تناقض بين الارادات واما اذا اراد انسان امرا ولم يردده آخر باعتبار واحد
فيكون ذلك موجبا لتنافي الارادتين الا ان هذا ليس في شيء من مرادنا هنا

المبحثُ المتمُّعشرين

في حسن الافعال الانسانية الظاهرة وقبحها — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في الحسن والقبح بالنظر الى الافعال الظاهرة ومدار البحث في ذلك على
ست مسائل — ١ في ان الحسن والقبح هل يحصلان اولاً في فعل الارادة او في الفعل الظاهر
— ٢ في ان حسن الفعل الظاهر او قبحه هل يتوقف كله على صلاح الارادة — ٣ في انه
هل للفعل الباطن والفعل الظاهر حسن وقبح واحد بعينه — ٤ في ان الفعل الظاهر هل
يزيد انفعال الباطن شيئاً من الحسن او القبح — ٥ في ان ما يترب على الفعل الظاهر من
المواقب هل يزيده شيئاً من الحسن او القبح — ٦ في ان فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز ان
يكون حسناً وقبيحاً

الفصل الأول

في ان الحسن او القبح هل يحمل اولاً في فعل الارادة او في الفعل الظاهر
يُنْخَطَّ الى الاول بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح يحصل اولاً في الفعل
الظاهر ثم في فعل الارادة فان صلاح الارادة يستفاد من الموضوع كما مر في
المبحث السابق ف ١ و ٢ . والفعل الظاهر هو موضوع فعل الارادة الباطن اذ يقال
نريد ان نسرق او ان تصدق . فاذا الحسن والقبح يحصلان اولاً في الفعل الظاهر
ثم في فعل الارادة

٣ وايضاً ان اول ما يوصف بالحسن هو الغاية لان ما الى الغاية انما يوصف
بالحسن بالقياس الى الغاية . وليس يجوز ان يكون فعل الارادة غاية كما مر في
مب ١ ف ١ . واما فعل غيرها من القوى فيجوز ان يكون غاية . فالحسن اذن يقوم
اولاً بفعل غير الارادة من القوى ثم بفعل الارادة

٣ وايضاً ان نسبة فعل الارادة الى الفعل الظاهر نسبة الصورة كما مر في مب ١٨
ف ٦ . وما كان من قبيل الصورة فهو متأخراً لان الصورة ترد على الحيولى . فاذا
الحسن والقبح يحصلان اولاً في الفعل الظاهر ثم في فعل الارادة
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « انما نُعْتَرَفُ
الخطايا وتُصْلَحُ السيرة بالارادة » . فاذا الحسن والقبح الادبي يقومان اولاً
بالارادة

والجواب ان يقال ان بعض الافعال الظاهرة يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح من
وجهين اولاً باعتبار جنسها وما يُعْتَبَرُ فيها من الظروف كما ان التصديق بعد
رعاية ما يجب رعايته من الظروف يوصف بالحسن وثانياً باعتبار قياسها الى
الغاية كما ان التصديق لاجل المجد الباطل يوصف بالقبح . ولكون الغاية هي موضوع
الارادة الخاص يظهر ان الحسن او القبح الذي يستفاده الفعل الظاهر من

القياس الى الغاية يحصل اولاً في فعل الارادة ثم ينبعث عنه الى الفعل الظاهر
واما الحسن او القبح الحاصل للفعل الظاهر لذاته باعتبار ما له من الموضوع
والظروف المقتضاة لذلك فليس ينبعث عن الارادة بل بالاحرى عن العقل
وعليه فاذا اعتبر حسن الفعل الظاهر من جهة كونه في حكم العقل واعتباره فهو
متقدم على حسن فعل الارادة واذا اعتبر من جهة قيامه بانفاذ الفعل فهو تابع
لحسن الارادة الذي هو مبدؤه

اذا اُجيب على الاول بان الفعل الظاهر هو موضوع الارادة من حيث يعرضه
عليها العقل على انه خيرٌ مدركٌ ومحكومٌ عليه بالعقل فيكون حسنه متقدماً
على حسن فعل الارادة واما من حيث قيامه بانفاذ الفعل فهو معلول الارادة
وتابع لها

وعلى الثاني بان الغاية متقدمة في القصد ولكنها متأخرة في الدرك
وعلى الثالث بان الصورة باعتبارها في الهيولى متأخرة عن الهيولى بطريق التوليد
وان كانت متقدمة عليها بالطبع واما باعتبارها في العلة الفاعلة فهي متقدمة من
كل وجه . ونسبة الارادة الى الفعل الظاهر نسبة العلة الفاعلة . فاذا اُحسن فعل
الارادة صورةً للفعل الظاهر باعتبار كونه في العلة الفاعلة

الفصل الثاني

في ان حسن الفعل الظاهر وقبحه هل يتوقف كله على حسن الارادة وقبحها
يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان حسن الفعل الظاهر وقبحه يتوقف كله
على الارادة ففي متى ٧ : ١٨ « لا تستطيع شجرة صالحة ان تثمر ثمراً رديئاً ولا شجرة
فاسدة ان تثمر ثمراً جيداً » والمراد بالشجرة الارادة وبالثمر الفعل على ما في الشارح .
فاذا لا يجوز ان تكون الارادة الباطنة حسنة والفعل الظاهر قبيحاً او بالعكس
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع اب ٩ ان الخطيئة لا تُقترَف الا

بالارادة فان لم يكن في الارادة خطيئة لم تكن خطيئة في الفعل الظاهر . ولذلك
فحسن الفعل الظاهر او قبحه يتوقف كله على الارادة

٣ وايضاً ان الحسن والقبح اللذين عليهما كلامنا فصلان للفعل الادبي .
والفصول تقسم الجنس بالذات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٤٣٠ فاذا
لكون الفعل انما هو ادبي من طريق كونه ارادياً يظهر ان الحسن والقبح يُعتبران
في الفعل من جهة الارادة فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ردّ الكذب ب ٧ « من الاشياء ما
يحسن فعلها دون غاية او ارادة سالحة »

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في الفعل الظاهر ضربان من الحسن او القبح كما
مر في الفصل السابق احدهما باعتبار الموضوع والظروف المقتضاة والثاني باعتبار
القياس الى الغاية فما كان باعتبار القياس الى الغاية يتوقف كله على الارادة وما كان
باعتبار الموضوع او الظروف المقتضاة يتوقف على العقل وعليه يتوقف صلاح الارادة
باعتبار توجيهها اليه . ولا بد من اعتبار ان القبح يكفي له نقص واحد جزئي واما
الحسن بالاطلاق فلا يكفي له حسن واحد جزئي بل لابد له من كمال الحسن
وعليه فاذا كانت الارادة سالحة من جهة الموضوع الخاص ومن جهة الغاية ترتب
على ذلك حسن الفعل الظاهر الا انه لا يكفي لحسنه صلاح الارادة الحاصل من
جهة قصد انغاية بل متى كانت الارادة طالحة اما من جهة قصد الغاية او من جهة
الفعل المراد ترتب على ذلك قبح الفعل الظاهر

اذ اوجب على الاول بان الارادة الصالحة المبرع عنها بالشجرة الصالحة تعتبر
بجانب كونها سالحة من جهة الفعل المراد ومن جهة الغاية المقصودة

وعلى الثاني بان الانسان لا يخطأ بالارادة متى اراد غاية قبيحة فقط بل متى
اراد فعلاً قبيحاً ايضاً

وعلى الثالث بانه لا يقال ارادي لفعل الارادة الباطن فقط بل للفعل الظاهر ايضاً باعتبار صدوره عن الارادة والعقل فيحوز من ثمة ان يكون الحسن والقبح فصلين لكل منهما

الفصل الثالث

هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسنٌ وقبحٌ واحدٌ بعينه

يُخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس لفعل الارادة الباطن والفعل الظاهر حسنٌ او قبحٌ واحدٌ بعينه لان مبدأ الفعل الباطن هو قوة النفس الباطنة المدركة او الشوقية ومبدأ الفعل الظاهر هو القوة المنفذة الحركية. وحيثما تختلف مبادئ الفعل تختلف الافعال والفعل هو محل الحسن او القبح ويتعذر قيام عرض واحد بعينه بحال مختلفة. فتعذر اذن ان يكون للفعل الباطن والفعل الظاهر حسنٌ واحدٌ بعينه

٢ وايضاً ان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعلة حسناً كما في الخلقيات لـ ٢٦٠ والفضيلة العقلية القائمة بالقوة الآمرة مغايرة للفضيلة الخلقية المأمورة كما يتضح من الكتاب المذكور بـ ١. فاذا حسن الفعل الباطن الراجع الى القوة الآمرة مغاير لحسن الفعل الظاهر الراجع الى القوة المأمورة

٣ وايضاً يستحيل ان تكون العلة والمعلول واحداً بعينه اذ ليس شيء علةً لنفسه. وحسن الفعل الباطن علةٌ لحسن الفعل الظاهر او بالعكس كما مر في فـ ١٠ فاذا يستحيل ان يكون حسن كليهما واحداً بعينه

لكن يعارض ذلك ما مر بيانه في مـ ١٨ فـ ٦ من ان نسبة فعل الارادة الى الفعل الظاهر نسبة الجزء الصوري. والجزء الصوري والجزء المادي ينشأ عنهما واحدٌ. فاذا للفعل الباطن والظاهر حسنٌ واحدٌ

والجواب ان يقال اذا اعتبر فعل الارادة والفعل الظاهر في جنس الادب فهما

فعل واحد كما مر في م ب ١٧ ف ٤ وم ب ١٨ ف ٠٦ والفعل الذي هو واحد
بالمحل قد يكون له اوجه متكررة من الحسن او القبح وقد يكون له وجه واحد
فقط وعلى هذا يجب ان يقال انه قد يكون حسنا الفعل الباطن والظاهر او قبيحا
واحداً بعينه وقد يكونا متغايرين فقد مر في م ب ١٨ ف ١٦ ان هذين الحسنين
او القبحين يُقصد باحدهما الآخر وما كان مقصوداً به آخر قد لا يكون حسناً الا
من حيث يُقصد به آخر كما ان الشراب المرّ حسن من حيث يفيد الصحة فقط
ومن ثمة لم يكن حسن الصحة وحسن الشراب غيرين بل واحداً بعينه وقد يكون
حسناً لذاته بقطع النظر عن نسبه الى شيء آخر حسن كما ان الدواء اللذيذ
حسن من حيث هو لذيد بقطع النظر عن كونه مفيداً للصحة وعليه فمتى كان
الفعل الظاهر حسناً او قبيحاً من نسبه الى الغاية فقط كان الحسن والقبح واحداً
بعينه في فعل الارادة الذي يتوجه بنفسه الى الغاية وفي الفعل الظاهر الذي انما
يتوجه الى الغاية بواسطة فعل الارادة ومتى كان الفعل حسناً او قبيحاً لذاته اي
بحسب موضوعه او ظروفه كان حسنه غيراً وحسن الارادة المستفاد من الغاية
غيراً غير ان حسن الغاية من جهة الارادة يؤثر في الفعل الظاهر وحسن الموضوع
والظروف يؤثر في فعل الارادة كما مر في ا

إذا اجيب على الاول بان قضية تلك الحجة ان الفعل الباطن والفعل الظاهر
متغايران في جنس الطبيعة الا ان تغايرهما من هذه الجهة لا يمنع ان ينشأ عنها
واحد في جنس الأدب كما مر في م ب ١٧ ف ٤

وعلى الثاني بان الفضائل الخلقية تنوجه الى افعال الفضائل التي هي بمنزلة
غايات للفضائل والحكمة التي هي فضيلة عقلية تنوجه الى ما الى الغاية كما في
الخلقيات كـ ٦ ب ١٢ ولهذا كان لابد من التغاير بين الفضائل . واما العقل المستقيم
فليس يستفيد من غاية الفضائل حسناً متغaireاً لحسن الفضيلة من حيث ان جميع

الفضائل تشترك في حسن العقل

وعلى الثالث بانه متى انبعث شيء من شيء الى آخر انبعثت عن علم فاعلة متواطئة
كان متغيراً فيهما كما انه اذا سخن الحار كانت حرارة المسخن وحرارة المسخن
متغيرين بالعدد وان كانا واحداً بالنوع واما متى انبعث شيء من شيء الى آخر
بوجه التشكيك او المناسبة كان واحداً فيهما بالعدد كانبعاث الصحة عن الحيوان
الى الدواء والبول فان صحة الدواء والبول ليست متغيرة لصحة الحيوان التي يؤثر
فيها الدواء ويدل عليها البول وعلى هذا النحو ينبعث حسن الفعل الظاهر عن
حسن الارادة وبالعكس بحسب نسبة احدهما الى الآخر

الفصل الرابع

في ان الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن او القبح
يُنحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفعل الظاهر لا يزيد في حسن الفعل
الباطن او قبحه فقد قال فم الذهب في خط ١٩ على انه قيل متى « الارادة هي التي
تثاب على الخير او تعاقب على الشر » والاعمال دلائل الارادة . فاذا ليس يسأل
الله عن الاعمال لاجل نفسه فيعلم كيف يحكم بل لاجل غيره فيعلم الجميع انه عادل .
والخير او الشر يجب ان يمتد بحسب حكم الله اكثر من اعتباره بحسب حكم الناس
فاذا ليس يزيد الفعل الظاهر شيئاً على حسن الفعل الباطن او قبحه
٢ وايضاً ان للفعل الباطن والظاهر حسناً واحداً بعينه كما مر في الفصل الآنف .
والزيادة تحصل بضم شيء الى آخر . فاذا ليس يزيد الفعل الظاهر في حسن
الفعل الباطن او قبحه

٣ وايضاً ان حسن الخليفة كله لا يزيد شيئاً على الحسن الالهي لانبعاثه كله عن
لحسن الالهي . وحسن الفعل الظاهر ينبعث احياناً كله عن حسن الفعل الباطن
واحياناً يحصل العكس كما مر في الفصل السابق . فاذا ليس يزيد احدهما في

حسن الآخر أو قبحه

لكن يعارض ذلك ان كل فاعل يقصد تحصيل الخير واجتناب الشر فلو كان لا يزداد بالفعل الخارج شيء من الحسن أو القبح لكان اتيان ذي الارادة الصالحة أو الطالحة الفعل الحسن أو تركه الفعل القبيح عبثاً وهذا باطل والجواب ان يقال اذا كان كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيدة من حسن الغاية فالتعلل الظاهر لا يزداد شيئاً على الحسن ما لم يعرض ان تصير الارادة في نفسها اصلح في الافعال الحسنة أو اطلع في الافعال القبيحة وهذا يمكن حدوثه على ثلاثة أنحاء في ما يظهر أولاً بحسب العدة كما انه لو اراد انسان ان يفعل شيئاً بقصد صالح أو طالح لكنه لم يفعل حيثئذ ثم اراد بعد ذلك وفعل لتضاعف فعل الارادة فتضاعف الحسن أو القبح ايضاً وثانياً بحسب المدة كما انه لو اراد انسان ان يفعل شيئاً بقصد صالح أو طالح لكنه لم يفعله لما منع ما واراد آخر ذلك فلم تزل به حركة الارادة حتى انجز فعله كان من الواضح ان ارادة هذا اكثر استمراراً في الخير او الشر فتكون بذلك اطلع أو اصلح وثالثاً بحسب الشدة فان من الافعال الخارجة ما من شأنه ان يقوي الارادة او يضعفها من حيث هو مستلذ أو مستكره ومعلوم ان الارادة كلما كان ميلها الى الخير او الشر اشد كانت اصلح أو اطلع. واما اذا كن كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيدة من الموضوع والظروف المتقضاة فنسبته الى الارادة نسبة المنتهى والغاية وبهذا الاعتبار يزداد الارادة صلاحاً أو طلاحاً لان كمال كل ميل أو حركة انما هو بادراك الغاية أو بيلوغ المنتهى وعلى هذا فالارادة ليست كاملة ما لم تفعل عند القدرة على الفعل اما اذا تعذر عليها الفعل ولم تزل كاملة باستعدادها للفعل عند القدرة عليه فيكون عدم ما يحصل عن الفعل الظاهر من الكمال غير ارادي مطلقاً وكما لا يستحق غير الارادي ثواباً او عقاباً في فعل الخير او الشر كذلك لا يرفع شيئاً من الثواب او

العقاب اذا فعل الانسان خيراً او شراً عن غير ارادةٍ بالاطلاق
اذاً اجيب على الاول بان كلام فم الذهب على الارادة متى كانت مستكملة
بالفعل ومتى لم يُترك الفعل الالعدم القدرة عليه

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يتمشى على حسن الفعل الظاهر المستفاد من
حسن الغاية . وحسن الفعل الظاهر المستفاد من الموضوع والظروف مغايراً لصلاح
الارادة المستفاد من الغاية وليس مغايراً لصلاحها المستفاد من الفعل المراد بل
نسبته اليه نسبة العلة كما تقدم في ف ١

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الخامس

في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب حل يزيد شيئاً من الحسن او القبح
يُنحط إلى الخامس بان يقال : يظهر ان ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد
في حسنه او قبحه فان للعلول وجوداً سابقاً بالقوة في العلة . والعواقب تترتب على
الافعال ترتب المعلولات على العلل . فهي اذن سابقة الوجود بالقوة في الافعال
وكل شيء يُعتبر صالحاً او طالحاً بحسب قوته لان القوة التي هي الفضيلة هي التي
تجعل صاحبها صالحاً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ . فاذاً ما يترتب على الفعل من
العواقب يزيد شيئاً على حسنه او قبحه

٢ وايضاً ان الحسنات التي يفعلها السامعون معلولات مترتبة على وعظ العالم .
وهذه الحسنات تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب كما هو ظاهر من قول الرسول
في فيل ٤ : ١ « يا اخوتي الاحياء الذين اليهم فرط اشتياقي وهم سروري واكيلي »
فاذاً ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد شيئاً على حسنه او قبحه

٣ وايضاً ليس يزداد العقاب الا بازداد الذنب وعليه قوله في ث ٢٥ : ٢
« وتكون جلداته على قدر ذنبه » وعواقب الفعل تزيد في عقاب الفاعل ففي

خر ٢١ : ٢٩ » ان كان ثوراً نطاحاً من امس فما قبل فأشهد على صاحبه ولم يضبطه وقتل رجلاً أو امرأة فليرجم الثور وصاحبه ايضاً يُقتل » واذا لم يقتل الثور انساناً ولو لم يضبط فلا يُقتل صاحبه . فاذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه او قبحه

٤ وايضاً لو فعل انسان ما يسبب الموت كالضرب او اصدار الحكم فلم يحصل الموت لم يحصل عجز . ولو حصل الموت لحصل العجز . فاذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه او قبحه

لكن يعارض ذلك ان ما يترتب على الفعل من العواقب لا يجعل الفعل الحسن قبيحاً ولا القبيح حسناً كما انه لو تصدق انسان على فقير فاستعمل الفقير الصدقة في سبيل الخطيئة لم يفقد المتصدق شيئاً . وكذا لو صبر انسان على اهانة أُلحِقَتْ به لم يكن في صبره عذر لمن اهانه . فاذا ما يترتب على الفعل من العواقب لا يزيد في حسنه او قبحه

والجواب ان يقال ان ما يترتب على فعل من العواقب لا يخلو ان يكون مقصوداً او لا فان كان مقصوداً فلا شبهة في كونه يزيد الفعل حسناً او قبحاً لان من يعلم انه قد يترتب على فعله شرور كثيرة ولا يعدل مع ذلك عنه بظهور ان ارادته أكثر طلاحاً . وان لم يكن ذلك مقصوداً فاما ان يترتب على ذلك الفعل بالذات وفي الغالب او بالعرض وفي النادر فان كان الاول زاد في حسن الفعل او قبحه اذ لا يخفى ان الفعل الاحسن في جنسه ما من شأنه ان يترتب عليه خيرات اكثر والفعل الاقبح ما من شأنه ان يترتب عليه شرور اكثر وان كان الثاني لم يزد في حسن الفعل او قبحه اذ ليس يحكم على شيء باعتبار ما بالعرض بل باعتبار ما بالذات فقط

اذ اُجيب على الاول بان قوة العلة تُعتبر من المعلولات بالذات لا من المعلولات

بالعرض

وعلى الثاني باب الحسنات التي يفعلها السامعون يترتب على وعظ العالم ترتب المعلولات بالذات ولذلك تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب ولا سيما متى كانت مقصودة منه

وعلى الثالث بان تلك العقوبة التي لاجلها فرضت معاقبة الفاعل متروكة بالذات على تلك العلة وتعتبر هنا مقصودة ايضاً ولذلك تستوجب العقاب

وعلى الرابع بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان العجز يترتب على الذنب لكنه لا يترتب على الذنب بل على الواقع لما يُعلم عليه من حرمان سر بنحو من الانحاء

ألفصل السادس

في ان فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز ان يكون حسناً وقيحاً

يُختص الى السادس بان يقال : يظهر ان الفعل الواحد يجوز ان يكون حسناً وقيحاً فان الحركة المتصلة واحدة كما في الطبيعيات كـ ٣٩ و ٤٠ والحركة المتصلة الواحدة يجوز ان تكون حسنة وقيحة كما لو واظب انسان على الحضور الى الكنيسة فقصد بذلك اولاً المجد الباطل ثم قصد به عبادة الله . فاذاً يجوز ان يكون الفعل الواحد حسناً وقيحاً

٢ وايضاً ان الفعل والانفعال فعل واحد كما قال الفيلسوف في الطبيعيات كـ ٣٠ م ٢٠ و ٢١ . ويجوز ان يكون الانفعال حسناً كـ انفعال المسيح والفعل قبيحاً كفعل اليهود . فاذاً يجوز ان يكون الفعل الواحد حسناً وقيحاً

٣ وايضاً لما كان العبد بمنزلة آله لسيده كان فعلة نفس فعل سيده كما ان فعل الآلة هو فعل الصانع . وقد يعرض ان يصدر فعل العبد بارادة سالحة من جهة السيد فيكون حسناً وبارادة طالحة من جهة العبد فيكون قبيحاً . فاذاً يجوز ان يكون

فعل واحد بعينه حسناً وقبيحاً

لكن يعارض ذلك انه يمتنع اجتماع الضدين في واحد بعينه . والحسن والتقيج ضدان . فاذاً يمتنع ان يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً

والجواب ان يقال ليس يمتنع ان يكون شي واحد باعتباره في جنس ومتكثراً باعتباره في جنس آخر كما ان السطح المتصل واحد باعتباره في جنس الكمية ومتكثراً باعتباره في جنس اللون اذا كان بعضه ابيض وبعضه اسود . وعلى هذا لا يمتنع ان يكون فعل واحد باعتباره في جنس الطبيعة وغير واحد باعتباره في جنس الادب كما لا يمتنع العكس ايضاً على ما مر في ف ٣ فالشي المتصل فعل واحد في جنس الطبيعة لكن يجوز ان يكون افعالاً متكثرة في جنس الأدب اذا تغيرت ارادة الماشي التي هي مبدأ الافعال الادبية فاذا اعتبر الفعل واحداً في جنس الأدب امتنع ان يكون حسناً وقبيحاً بالحسن والتقيج الادبي واذا كان واحداً بوحدة الطبيعة لا بوحدة الادب جاز ان يكون حسناً وقبيحاً

اذا اجيب على الاول بان تلك الحركة المتصلة الصادرة عن قصد مختلف وان كانت واحدة بوحدة الطبيعة ليست واحدة بوحدة الادب

وعلى الثاني بان الفعل والانفعال يرجعان الى فعل الادب من حيث هما اراديان ولذلك كانا فعلين ادبيين من حيث هما اراديان بارادة مختلفة ويجوز ان يكون احدهما حسناً من جهة والاخر قبيحاً من جهة أخرى

وعلى الثالث بان فعل العبد ليس فعل السيد من حيث يصدر بارادة العبد بل من حيث يصدر بامر السيد وبهذا الاعتبار لا يجعله ارادة العبد الطالحة قبيحاً

المبحث الحادي والعشرون

في ما يترتب على الافعال الانسانية باعتبار الحسن والقبح
وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يترتب على الافعال الانسانية باعتبار الحسن او القبح والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ — ٢ هل يترتب على ذلك كونه ممدوحاً او مذموماً — ٣ هل يترتب على ذلك استحقاق ناعته الثواب او العقاب — ٤ هل يترتب على ذلك استحقاق ناعته الثواب او العقاب عند الله

الفصل الأول

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ
يُنحط إلى الاول بان يقال: يظهر ان الفعل الانساني ليس يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ لان الخطأ منسج في الطبيعة كما في الطيغيات كـ ٢ م ٨٢ والمسج ليس فعلاً بل شيئاً متكوناً على خلاف ترتيب الطبيعة وما يحصل بالصناعة والعقل بما كي ما يحصل بالطبع كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره فاذا ليس الفعل خطأ من طريق كونه خارجاً عن الترتيب المقتضى وقيحاً
٢ وايضاً قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان الخطأ يحصل في الطبيعة والصناعة متى لم تحصل الغاية المقصودة من الطبيعة او الصناعة. واخص ما يقوم حسن الفعل الانساني او قبحه بقصد الغاية وادراكها. فيظهر اذن ان قبح الفعل لا يترتب عليه الخطأ

٣ وايضاً لو ترتب الخطأ على قبح الفعل لوجد الخطأ حيثما وجد القبح وهذا باطل
فان العقاب قبيح وليس خطأ. فاذا ليس يلزم عن كون فعل قبيحاً كونه خطأ

لكن يعارض ذلك ان حسن الفعل الانساني يتوقف بالاصالة على الشريعة الازلية كما مر في مب ١٩ ف ٤ فيلزم من ذلك ان قبجه يقوم بمخالفة الشريعة الازلية. والخطأ قائم بهذه المخالفة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ « الخطأ قولٌ او فعلٌ او اشتغالٌ منافي للشريعة الازلية » فاذا الفعل الانساني من طريق كونه قبيحاً يُعتبر خطأً

والجواب ان يقال ان القبح اعم من الخطأ كما ان الحسن اعم من الصواب لان القبح قائم بعدم الحسن مطلقاً والخطأ قائم بحقيقة بالفعل الذي يفعل لغاية وليس له النسبة المقتضاة الى تلك الغاية. وللنسبة المقتضاة الى الغاية قانون تجري عليه وهو في ما يفعل بالطبع قوة الطبيعة التي تميل بالفاعل الى غاية مخصوصة فتصدر الفعل عن القوة الطبيعية بحسب الميل الطبيعي الى الغاية كان الفعل جارياً على وجه الصواب لعدم خروج الوسط عن الطرفين اي لعدم خروج الفعل عن نسبة المبدأ الفاعل الى الغاية ومتى جار الفعل عن هذا الوجه من الصواب حصل الخطأ. واما في ما يفعل بالارادة فالقانون القريب هو العقل الانساني والقانون الاعلى هو الشريعة الازلية. فاذا اكمل مصدر فعل الانسان الى الغاية بحسب ترتيب العقل والشريعة الازلية كان صواباً ومتى عدل عن هذا الوجه من الصواب قيل له خطأ. وواضح مما تقدم في مب ١٩ ف ٣ و ٤ ان كل فعل ارادي يقبح بمخالفته ترتيب العقل والشريعة الازلية وكل فعل حسن يوافق العقل والشريعة الازلية ومن ذلك يلزم ان الفعل الانساني من طريق كونه حسناً او قبيحاً يُعتبر صواباً او خطأً

اذ اوجب على الاول ان المسخ يقال له خطأ من حيث يصدر عن الخطاء
الحاصل في فعل الطبيعة

وعلى الثاني بان الغاية غايتان قصوى وقريبة فالطبيعة تخطئ بعدم توجه فعلها

الى الغاية القصوى التي هي كمال المتكون لا بعدم توجهه الى كل غاية قريبة فهي
تفعل شيئاً بتكوينها وكذلك الارادة انما تخطئ بعدم توجه فعلها الى الغاية القصوى
المقصودة اذ ليس فعلٌ قبيحٌ من افعال الارادة يتوجه الى السعادة التي هي الغاية
القصوى ولو توجه فعلها الى غاية ما قريبة نقصدها الارادة وتدرکها وعليه فلما
كان قصد هذه الغاية ايضاً متوجهاً الى الغاية القصوى جازان يعتبر فيه حقيقة
الصواب والخطأ

وعلى الثالث بان كل شيء يتوجه الى الغاية بفعله ولذلك كانت حقيقة الخطأ
القائمة بعدم التوجه الى الغاية قائمة حقيقةً بالفعل واما العقاب فيتعلق بالشخص
المخطئ كما استأناه في ١ م ٤٨ ف ٥ و ٦ .

الفصل الثاني

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني لا يترتب على حسنه او
قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً فان الخطأ يعرض في ما يُفعل بالطبع كما في الطبيعات
ك ٢ م ٨٢ والامور الطبيعية ليست ممدوحة ولا مذمومة كما في الخلقيات ك ٣
ب ٥ فاذاً ليس يترتب على كون الفعل الانساني قبيحاً او خطأ كونه مذموماً
وهكذا لا يترتب على كونه حسناً كونه ممدوحاً

٢ وايضاً كما يعرض الخطأ في الافعال الخلقية يعرض ايضاً في افعال الصناعة
فيخطئ الناجي باخلاله في الكتابة والطبيب بوصفه شراً باضراراً كما في الطبيعات
ك ٢ م ٨٢ وليس يذم الصانع على عمله عملاً قبيحاً لان مقتضى صناعته اقتداره
على العمل الحسن والعمل القبيح متى اراد . فيظهر اذن ان الفعل الادبي ايضاً لا
يترتب على قبحه كونه مذموماً

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٣ « القبح ضعفٌ وعجزٌ »

والضعف او انجزاما يرفع الذنب او يخففه . فاذا ليس الفعل الانساني مذموماً من حيث هو قبيحٌ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٢ « الممدوحات افعال الفضائل والمذمومات الافعال المضادة لها » . والافعال الحسنة هي افعال الفضائل لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ فتكون الافعال القبيحة هي الافعال المضادة لها . فاذا الفعل الانساني يترتب على حسنه او قبحه كونه محموداً او مذموماً

والجواب ان يقال كما ان القبح اعم من الخطأ كذلك الخطأ اعم من الذنب اذ انما يتصف فعلٌ بالذم او بالمدح من حيث تُلَقَّى تبعته على فاعله اذ ليس المدح او الذم سوى اسناد حسن الفعل او قبحه الى فاعله وانما تُلَقَّى تبعه الفعل على الفاعل متى كان في قدرته بحيث يكون رب فعله وهذا حاصل لجميع الافعال الارادية لان الانسان انما هو رب فعله بالارادة كما يتضح مما مر في ١ ف ١ و ٢ فاذا انما يترتب المدح او الذم على الحسن او القبح في الافعال الارادية لاتحاد القبح والخطأ والذنب فيها

اذ اُجيب على الاول بان الافعال الطبيعية ليست في قدرة الفاعل الطبيعي لكون الطبيعة محدودة الى واحد فلا يقع فيها ذنب وان وقع فيها خطأ وعلى الثاني بان العقل ليس شأنه في الصناعات كشأنه في الخلقيات فهو يتوجه في الصناعات الى غاية جزئية وهذا امرٌ حادث بالعقل واما في الاديان فيتوجه الى غاية كلية متعلقة بالحياة الانسانية بامرها والغاية الجزئية تتوجه الى الغاية الكلية ولا كان الخطأ يحصل بعدم التوجه الى الغاية كما مر في ١ ف ١ كان حصوله سبباً في فعل الصناعة على نحوين احدهما بعدم التوجه الى الغاية الجزئية المقصودة من الصانع وهذا الخطأ خاص بالصناعة كما اذا قصد الصانع ان يعمل

عمالاً حسناً فعمل عملاً قبيحاً أو ان يعمل عملاً قبيحاً فعمل عملاً حسناً والثاني بعدم التوجه الى الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الانسانية كما اذا قصد الصانع ان يعمل عملاً قبيحاً وعمله ليخدع به الغير وهذا الخطأ ليس خاصاً بالصانع من حيث هو صانع بل من حيث هو انسان. فالخطأ الاول يُذمُّ عليه الصانع من حيث هو صانع والخطأ الثاني يُذمُّ عليه الانسان من حيث هو انسان. واما في الادبيات التي يُعتبر فيها توجه العقل الى تلك الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الانسانية فيعتبر فيها الخطأ والقبح دائماً بحسب عدم توجه العقل الى تلك الغاية الكلية ولذلك كان الانسان يُذمُّ على هذا الخطأ من حيث هو انسان ومن حيث هو اذبي ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ « المخطئ في الصناعة بارادته افضل واما المخطئ في الحكمة فاحط مقاماً » وكذا يقال في سائر الفضائل الادبية التي تديرها الحكمة

وعلى الثالث بان الضعف الحاصل في الشرور الارادية خاضع لقدرة الانسان ولذلك لا يرفع الذنب ولا يخففه

الفصل الثالث

في ان العمل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب يُنْخَطِى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الفعل الانساني لا يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب لان الاستحقاق يُعَقَل بالقياس الى الجزاء الذي انما محله في ما يتعلق بالغير. والافعال الانسانية الحسنة او القبيحة لا تتعلق كلها بالغير بل بعضها يتعلق بنفس الفاعل. فاذاً ليس كل فعل انساني حسن او قبيح. يترتب عليه استحقاق الثواب او العقاب

٢ وايضاً ليس احد يستحق عقاباً او ثواباً من حيث يتصرف كما يشاء في ما هو ربه فاذا انقض الانسان مثلاً ما يملكه لا يُعاقَب عليه كما لو نقض ما هو ملك غيره

والانسان ربُّ افعاله . فاذا ليس يستحق ثواباً او عقاباً من حيث يُحسن او يسيء
التصرف في فعله

٣ وايضاً من احسن الي نفسه لا يستحق لذلك ان يُثاب من الغير وكذا يقال في
من اساء الي نفسه . والفعل الحسن خير وكمال لفاعله والفعل القبيح شر له . فاذا ليس
يترتب على حسن فعل الانسان او قبحه استحقاقه الثواب والعقاب
لكم . يعارض ذلك قوله في اش ٣ : ١٠ « قولوا للصديق لك الخير لانه ياكل
من ثمره افعاله . ويل للنافق وعليه الشر فان جزاء يديه يودى اليه »

والجواب ان يقال ان الاستحقاق يُعقل بالقياس الي الجزاء الذي يقتضيه العدل
وانما يجازي انسان بالعدل من حيث يفعل ما يعود على غيره بنفع او ضرر ولا بد
من اعتبار ان كل من عاش في اجتماع على نحو ما فهو جزء وعضو في الاجتماع كله فاذا
احسن احد او اساء الي فرد من افراد اجتماع عاد فعله هذا على الاجتماع كله كما
ان ايذاء اليد يلزم منه ايذاء الانسان فاذا من يحسن او يسيء الي فرد آخر يحصل
له بذلك استحقاق اثواب او العقاب من وجيبين اي من حيث يستوجب الجزاء
من ذلك الفرد الذي احسن او اساء اليه ومن حيث يستوجب من الاجتماع كله
ومن يوجه احسانه او اساءته بالذات الي الاجتماع كله فيستوجب الجزاء اولاً
وأصالة من الاجتماع كله وثانياً من كل جزء من اجزائه ومن احسن او اساء
الي نفسه يستوجب ايضاً الجزاء من حيث ان فعله هذا يرجع ايضاً الي الاجتماع
باعتبار كونه جزءاً له وان كان لا يستوجب من حيث تعلق فعله هذا بالفرد الذي
هو نفسه الا ان يقال انه يستوجب الجزاء من نفسه على سبيل التشبيه باعتبار
ان الانسان يجب ان يعدل في حق نفسه . ومن ذلك يتضح ان الفعل الحسن
او القبيح يُعتبر فيه وجه المدح او الذم باعتبار كونه في قدرة الارادة ووجه الصواب
والخطأ باعتبار نسبه الي الغاية ووجه استحقاق الثواب والعقاب باعتبار الجزاء

العدل بالنسبة الى الغير

إذا أُجِيبَ على الاول بان افعال الانسان الحسنة او القبيحة وان لم يتعلق عليها
احيائاً نفعاً او ضرراً لفرد آخر لكنه يتعلق عليها نفعاً او ضرراً لآخر وهو الاجتماع
وعلى الثاني بان الانسان الذي هو ربُّ فعله يستحق الثواب او العقاب على
احسانه او اساءته التصرف في فعلة من حيث هو مخصوص باخراي بالاجتماع
الذي هو جزؤه كما يستحق ذلك ايضاً لو احسن او اساء في توزيع غير ذلك من
اشيائه التي يجب ان يتفقها في خدمة الاجتماع

وعلى الثالث بان احسان الانسان او اساءته الى نفسه بفعله يعود على الاجتماع
كامر في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه
استحقاق الثواب او العقاب عنده

يُنْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني الحسن او القبيح
لا يستحق فاعله عليه ثواباً او عقاباً بالنسبة الى الله لان استحقاق الثواب والعقاب
يفهم نسبة الى المجازاة على ما يجلب للغير من نفع او ضرر كما مر في الفصل الآنف
والفعل الانساني الحسن او القبيح لا يلحق بالله نفعاً ولا ضرراً ففي ايوب ٣٥ : ٦
« ان انت خطئت فماذا نؤثر فيه وان بررت فماذا تمنى عليه » فاذا الفعل الانساني
الحسن او القبيح لا يستحق عليه فاعله ثواباً او عقاباً عند الله

٢ وايضاً ان الآلة لا تستحق ثواباً او عقاباً عند من يستعملها لان فعلها كله يسند
الى مستعملها. والانسان في فعله آلة للقدرة الالهية التي هي اول محرك له وعليه
قوله في اش ١٠ : ٥ « أفتفخر الفأس على من يقطع بها او يتكبر المنشار على من يحركه »
حيث يصريح بتشبيه الانسان الفاعل بالآلة فالانسان اذن بفعله الحسن او

القيح لا يستحق ثواباً أو عقاباً عند الله

٣ وايضاً انما يترتب على الفعل الانساني استحقاق الثواب او العقاب باعتبار نسبه الى الغير. وليس لكل فعل انساني نسبة الى الله. فاذا ليس يترتب على جميع الافعال الانسانية الحسنة او القبيحة استحقاق الثواب او العقاب عند الله لكن يعارض ذلك قوله في ج ١٢: ١٤ « ان الله سيُخَصِّرُ للدينونة كل عمل خيراً كان او شراً » والمراد بالدينونة الجزاء الذي بالقياس اليه يُعَقَّلُ استحقاق الثواب او العقاب. فاذا كل فعل انساني حسن او قبيح يترتب عليه استحقاق الثواب او العقاب عند الله

والجواب ان يقال انما يترتب على فعل انساني استحقاق الثواب او العقاب بحسب نسبته الى آخر باعتباره او باعتبار الاجتماع الانساني كما تقدم في الفصل السابق وبكلا الاعتبارين يترتب على افعالنا الحسنة او القبيحة استحقاق الثواب او العقاب عند الله اما باعتباره تعالى فمن حيث هو غاية الانسان القصوى ومن الواجب توجه جميع الافعال الى الغاية القصوى كما اسلفنا في م ١٩ ف ١٠ فاذا من يفعل الشر الذي لا يمكن توجيهه الى الله فليس يرى حرمة الله التي تستوجبها الغاية القصوى واما باعتبار الاجتماع الانساني باسره فلان كل من يقوم بتدبير اجتماع يتولى على الخصوص العناية بالخير العام وعليه فهو الذي يجازي على ما يفعل في الاجتماع من حسن او قبيح والله هو مدير الكون كله بالعموم كما مر في م ١٠٣ ف ٦ ومدير المخلوقات الناطقة بالخصوص فيتضح اذن ان الافعال الانسانية يترتب عليها استحقاق الثواب او العقاب بالقياس اليه تعالى والا لم يكن له عناية بالافعال الانسانية

اذ اوجب على الاول بان فعل الانسان لا يمكن ان يلحق بالله ذاته نفعاً او ضرراً لكن الانسان من جهة نفسه يسلب الله شيئاً او يؤدي له شيئاً برعايته او

مخالفته الترتيب الموضوع من الله

وعلى الثاني بان الانسان يتحرك من الله كآلة له بحيث لا يزال يحرك نفسه باختياره كما يوضح مما مر في مب ١٠ ف؛ فهو اذن يستحق بفعله ثواباً او عقاباً عند الله وعلى الثالث بان الانسان لا يتوجه الى الاجتماع السياسي باعتبار ذاته كلها وباعتبار كل ما يخصه فلا يلزم ان يترتب على كل فعل من افعاله استحقاق الثواب او العقاب بالنسبة الى الاجتماع السياسي لكن الانسان بكيته وكل ما يقدر عليه وما يملكه متوجه الى الله ولهذا كان كل فعل انساني حسن او قبيح يترتب عليه استحقاق الثواب او العقاب عند الله باعتباره في نفسه

المبحث الثاني والعشرون

في محل الانفعالات النفسانية — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في في الانفعالات النفسانية واولاً بالاجمال ثم بالتفصيل اما بالاجمال ففيها اربعة ابحاث الاول في محلها والثاني في تمايزها والثالث في نسبة بعضها الى بعض والرابع في حسنها وقبحها. اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ هل يوجد انفعال في النفس — ٢ هل وجوده في الجزء الشوقي اولى منه في الجزء الادراكي — ٣ هل وجوده في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي الذي هو الارادة

الفصل الاول

هل يوجد انفعال في النفس

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في النفس انفعال لان الانفعال خاص بالمادة. والنفس ليست مركبة من مادة وصورة كما سلف في ق ١ مب ٧٣ ف ٥. فاذا ليس في النفس انفعال

٢ وايضاً ان الانفعال حركة كما في الطبيعيات كـ ٣ م ١٩ وما يليه . والنفس لا تتحرك كما اثبتته 'فيلسوف في كتاب النفس م ٣٦ وما يليه . فاذا ليس في النفس انفعال

٣ وايضاً ان الانفعال طريق الى الفساد لان كل انفعال مفترط يفقد الجوهر شيئاً كما في كتاب الجدل ب ٦ . والنفس غير فاسدة . فاذا ليس فيها انفعال لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥: ٧ « حين كنا في الجند كانت اهواء الخطايا التي بالناموس تعمل في اعضائنا » والخطايا توجد حقيقة في النفس . فاذا الاهواء التي يقال لها اهواء الخطايا وهي الانفعالات توجد ايضاً في النفس والجواب ان يقال ان الانفعال يطلق على ثلاثة معانٍ فيطلق أولاً بالعموم على مطلق القبول وان لم يُفقد من المقابل شيء كاستضاءء الهواء وهذا أولى ان يقال له امتكامل من ان يقال له انفعال ويطلق ثانياً بالخصوص على قبول شيء مع فقد آخر وهذا يحدث على نحوين احدهما ان يفقد الشيء ما لا يلائمه كما يقال لبرء جسد الحيوان انفعال لقبوله الصحة وفقده المرض والثاني بعكس ذلك كما يقال لا اعتلال جسد الحيوان انفعال لقبوله المرض وفقده الصحة وهذا اخص انواع الانفعال اذ انما يفعل شيء من حيث يُنجذب الى الفاعل ولا يخفى ان ما يفارق ما يلائمه اشد انجذاباً الى الفاعل ويشبه ذلك قوله في كتاب الكون والفساد م ١٨ متى تكون الاشرف من الاخص فهناك كون مطلقاً وفساد من وجه وبالعكس ذلك متى تكون الاخص من الاشرف . وعلى هذه الانحاء الثلاثة يحدث الانفعال في النفس فباعتبار القبول فقط يقال ان الشعور والتعقل انفعال . واما الانفعال مع فقد فائما يحصل بالتغير الجسماني ولذلك لا يجوز ان تصاف النفس بالانفعال الحقيقي الا بالعرض اي من حيث يفعل المركب الا انه متى كان التغير الجسماني الى لا قبح كان أولى بحقيقة الانفعال منه متى كان الى الاحسن

وعلى هذا فالخزن اولى بحقيقة الانفعال من الفرح
اذ اُجيب على الاول بان الانفعال انما يكون خاصاً بالمادة متى كان مع
فقد وتغير وحيث لا يحصل الا في المركبات من مادة وصورة واما الانفعال بمعنى
القبول فقط فليس خاصاً بالمادة بل يجوز ان يحصل في كل موجود بالقوة والنفس
وان لم تكن مركبة من مادة وصورة الا ان فيها شيئاً من الوجود بالقوة تنصف
بحسبه بالقبول والانفعال كما يقال للتعقل انفعالاً على ما في كتاب النفس ٢٣ م
وعلى الثاني بان الانفعال والتحرك وان لم تنصف بهما النفس بالذات الا انها
تنصف بهما بالعرض كما في كتاب النفس ١ م ٣٦

وعلى الثالث بان ذلك الدليل انما يتجه على الانفعال الحاصل مع تغير الى الاقبح
وهذا النوع من الانفعال لا يجوز ان تنصف به النفس الا بالعرض وانما تنصف
به بالذات المركب القابل للفساد

الفصل الثاني

في ان وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو اولى من وجوده في الجزء الادراكي
يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان وجود الانفعال في الجزء الادراكي من
النفس اولى من وجوده في الجزء الشوقي لان ما كان الاول في جنس يظهر انه
اعظم مندرجات ذلك الجنس وعلته لما سواه كما في الالهيات ك ٢٤ م ٤ . والانفعال
يحصل في الجزء الادراكي قبل حصوله في الجزء الشوقي اذ ليس ينفلج الجزء
الشوقي الا بعد انفعال الجزء الادراكي . فالانفعال اذن في الجزء الادراكي اولى
منه في الجزء الشوقي

٢ وايضاً ما كان اعظم فاعلية فيظهر انه اقل انفعالاً اذ الفعل مقابل للانفعال
والجزء الشوقي اعظم فاعلية من الجزء الادراكي . فيظهر اذن ان الجزء الادراكي
اعظم انفعالاً

٣ وايضاً كما ان الشوق الحسي قوة في آلة جمانية كذلك القوة المدركة الحسية ايضاً . وانفعال النفس يحصل حقيقة بالتأثير الجسماني . فاذا ليس الانفعال في الجزء الشوقي الحسي اولى منه في الجزء الادراكي الحسي
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٢ ان « حركات النفس التي يعبر عنها اليونان بلفظ باثي واصحابنا كيشرون بالاضطرابات يسميها بعض عواطف وبعض انفعالات كما هو اصرح في اليونانية » ومن ذلك يتضح ان الانفعالات النفسانية هي نفس العواطف . ولا اشتباه في ان العواطف ترجع الى الجزء الشوقي لا الى الجزء الادراكي . فاذا وجود الانفعالات في الجزء الشوقي اولى منه في الجزء الادراكي

والجواب ان يقال ان اسم الانفعال يدل على انجذاب المنفعل الى جهة انفاعل كما مر في الفصل السابق والنفس اشد انجذاباً الى الشيء الخارج بالقوة الشوقية منها بالقوة المدركة لان النفس تتوجه بالقوة الشوقية الى الاشياء الخارجة بحسب وجودها العيني ومن ثم قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ ان الخبر وانشر اللذين هما موضوع القوة الشوقية حاصلات في الخارج . واما القوة المدركة فلا تتوجه الى الخارج بحسب وجوده العيني لكنها تدركه بحسب وجوده الذهني الذي يحصل عندها او تقبله بحسب حافها ومن ثم قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره ان الصدق والكذب الراجعين الى الادراك ليسا في الخارج بل في الذهن وبذلك يتضح ان وجود حقيقة الانفعال في الجزء الشوقي اولى من وجودها في الجزء الادراكي

اذاً اجيب على الاول بان الاشتداد يحصل في ما يرجع الى الكمال بعكس حصوله في ما يرجع الى النقصان فهو يعتبر في ما يرجع الى الكمال بحسب القرب الى المبدأ الاول الواحد وكلما كان شيء اقرب اليه كان اشد كما ان اشتداد

المضيَّ يُعْتَبَرُ بِالقرب الي ما هو الغاية في الاضائة وكَيْفَ كُنْ شَيْءٌ اقْرَبُ اليه كان
اضواً . واما في ما يرجع الى نقصان فلا يُعْتَبَرُ الاِشْتِدَادُ بِحَسْبِ اقْتَرَابِ الي الاعلى
بل بحسب البعد عن الكامل اذ بذلك تقوم حقيقة العدم والنقصان ولذلك
كلما ازداد بعد الشيء عن الاول قلَّ اِشْتِدَادُهُ وهذا نجد دائماً ان النقصان
يكون في اول الامر ينيراً ثم يكثر تدريجاً والانعزال من قبيل النقصان اذ انما
ينفعل شيء بحسب كونه بالقوة وعلى هذا فالاشياء القريبة من انكامل الاول
الذي هو الله يوجد فيها قليل من حقيقة القوة والنقص ثم يزداد ذلك في ما سواها
وعلى هذا القياس ايضاً يوجد في القوة النسابة الاولى وهي المدركة من حقيقة
الانفعال اقل مما في سواها

وعلى الثاني بان القوة الشوقية انما يقال انها اعظم فاعلية لانها اعظم مبدئية
للفعل الظاهر وهذا حاصل لها من حيث يحصل لها كونها اعظم انفعالات من
تعلقها بالشيء الخارج باعتبار وجوده العيني اذ انما تتوصل الى ادراك الاشياء الخارجة
بالفعل الظاهر

وعلى الثالث بان آلة النفس تتأثر على نحوين من التأثير كما مر في ق ١ مس ٧٨
ف ٣ احدهما التأثير الروحاني وهو ما به يحصل في الآلة معنى انشيء خارجي
وهذا يحدث بالذات في فعل القوة الحسية المدركة كما تتأثر العين من المرئي لا بان
تلون بل بان يحصل فيها معنى اللون والثاني التأثير الطبيعي وهو ما به تتغير الآلة
في حالتها الطبيعية كاتقالتها الى حال البرودة او الحرارة او نحو ذلك وهذا يحدث
بالعرض في فعل القوة الحسية المدركة كما اذا اصاب العين كلال من التحديق او
جهر من قوة المرئي واما في فعل الشوق الحسي فيحدث بالذات ولذلك يؤخذ في
تعريف حركات الجزء الشوقي من جهة المادة ما يدل على تأثير طبيعي في الآلة
كما يقال في تعريف الغضب انه قوران الدم حول القلب . ومن ذلك يتضح ان

وجود حقيقة الانفعال في فعل القوة الحسية الشوقية اولى منه في فعل القوة الحسية المدركة وان كانت كلتاها فعل آلة جسمانية

الفصل الثالث

في ان وجود الانفعال في الشوق الحسي هل هو اولى منه في الشوق العقلي الذي يقال له ارادة

يُخَطَّى الى الثالث بان يقال : ليس وجود الانفعال في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ مقاد ٢ ان «ايروثاوس تفقه بوحى الهى اعلى لا يتعلمه الالهيات فقط بل بانفعاله بها ايضاً» والانفعال بالالهيات يتمنع حصوله بالشوق الحسي الذي موضوعه الخير المحسوس . فاذا حصول الانفعال في الشوق العقلي كحصوله في الشوق الحسي

٢ وايضاً كلما كان الفاعل اقوى كان الانفعال اشد . وموضوع الشوق العقلي وهو الخير الكلي فاعل اقوى من موضوع الشوق الحسي وهو الخير الجزئي . فاذا حصل حقيقة الانفعال في الشوق العقلي اولى منه في الشوق الحسي

٣ وايضاً ان النذة والمحبة يقال لهما انفعالات . وهما متصلان في الشوق العقلي وليس في الشوق الحسي فقط والآن لم يوصف بهما الله والملائكة في الكتاب . فاذا ليس وجود الانفعالات في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ في رسمه الانفعالات النفسانية « الانفعال حركة في القوة الشوقية الحسية حاصلة بتخييل خير او شر او هو حركة في النفس الغير الناطقة حاصلة بتوهم خير وشر »

والجواب ان يقال ان الانفعال يحصل حقيقة حيث يحصل التأثير الجسماني وهذا يحصل في افعال الشوق الحسي وليس يحصل فيها الروحاني منه فقط كما في الادراك الحسي بل الطبيعي ايضاً كما مر في الفصلين السابقين واماني فعل الشوق العقلي

فليس يشترط له تأثير جسماني لان الشوق العقلي ليس قوة لآلة وبذلك يتضح ان حقيقة الانفعال اخص وجوداً في فعل الشوق الحسي منها في فعل الشوق العقلي كما هو ظاهر ايضاً من تعريفني الدمثقي الموردين في المعارضة اذاً اجيب على الاول بان المراد بالانفعال بالالهيات هناك التكلف بها والاتصال بها بالمحبة وهذا ايضاً يحصل بدون تأثير جسماني وعلى الثاني بان شدة الانفعال لا تتوقف على قوة الفاعل فقط بل على استعداد المتفعل للانفعال ايضاً لان ما كان قوي الاستعداد للانفعال يتفعل كثيراً حتى من الفاعل الضعيفة . فاذاً وان كان موضوع الشوق العقلي اعظم فاعلية من موضوع الشوق الحسي الا ان الشوق الحسي اشد انفعالاً وعلى الثالث بان المحبة واللذة ونحوها متى اتصف بها الله او الملائكة او الناس باعتبار الشوق العقلي كان المراد بها مجرد فعل الادارة مع مشابهة المتفعل دون انفعال وعليه قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥ « الملائكة القديسون يعاقبون بلا غضب ويساعدون دون رقة قلب ومع ذلك فان اسماء هذه الانفعالات ونحوها تستعمل في حقهم ايضاً في اصطلاح الكلام البشري لشبه في الافعال لا ضعف في العواطف »

المبحث الثالث والعشرون

في تمايز الانفعالات - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الانفعالات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ا في ان الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مقابلة للانفعالات التي في الغضبية - ٢ في ان تضاد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر - ٣ هل يوجد انفعال لا ضد له - ٤ هل يوجد في قوة واحدة انفعالات متباينة بالنوع غير متضادة

ألفصل الأول

في ان الانفعالات التي في الشهوانية هل هي متغيرة للانفعالات التي في الغضبية يُنحط إلى الاول بان يقال : يظهر ان الانفعالات التي في الغضبية والتي في الشهوانية ليست متغيرة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك^٢ ب^٥ ان انفعالات النفس هي ما يترب عليها اللذة والألم . واللذة والألم حاصلان في الشهوانية فاذا جميع الانفعالات حاصلة في الشهوانية . فاذا ليس فيها وسي في الغضبية انفعالات متغيرة

٢ وايضاً قال ابرونيوس في شرح قول متي ١٣ يشبه ملكوت السماوات خميراً الخ مانصه « يجب ان نحصل في العقل على الحكمة وفي الغضبية على بغض الرذائل وفي الشهوانية على حب الفضائل » والبغض يوجد في الشهوانية كما توجد فيها المحبة التي هو ضدها كما في كتاب الجدل ب^٢ ٠٣ فاذا في الشهوانية والغضبية انفعال واحد بعينه

٣ وايضاً ان الانفعالات والافعال تتغير بالنوع بحسب الموضوعات . وموضوع انفعالات الغضبية والشهوانية واحد بعينه وهو الخير والشر . فاذا ليست انفعالات الغضبية والشهوانية متغيرة

لكن يعارض ذلك ان افعال القوى المتغيرة متغيرة بالنوع كالبصار والسمع والغضبية والشهوانية قوتان ينقسم اليهما الشوق الحسي كما سلف في ق ١ م ٨١ ف ٠٢ فاذا لما كانت الانفعالات هي حركات الشوق الحسي كما تقدم في المبحث السابق ف ٢ كانت الانفعالات التي في الغضبية متغيرة بالنوع للانفعالات التي في الشهوانية

والجواب ان يقال ان انفعالات الغضبية والشهوانية متغيرة بالنوع لانه لما كان للقوى المختلفة موضوعات مختلفة كما اسلفنا في ق ١ م ٧٧ ف ٣ كان لا بد

من تعلق انفعالات القوى المختلفة بموضوعات مختلفة فتكون انفعالات القوى المختلفة متغايرة نوعاً بالاولى لان تغاير نوع القوى يشترط له تغاير في الموضوع اعظم من التغاير الذي يشترط لتغاير نوع الانفعالات والافعال لانه كما ان تغاير الجنس في الطبيعيات يتبع تغاير قوة المادة وتغاير النوع يتبع تغاير الصورة في مادة واحدة بعينها كذلك في افعال النفس الافعال الراجعة الى قوى متغايرة ليست متغايرة بالنوع فقط بل بالجنس ايضاً والافعال او الانفعالات المتجهة الى موضوعات خاصة متغايرة مندرجة تحت موضوع واحد عام لقوة واحدة متغايرة على انها انواع لذلك الجنس . فاذا لا بد لمعرفة اي الانفعالات في الغضبية وايها في الشهوانية من اعتبار موضوع كلنا هاتين القوتين وقد مر في ١ م ٨١ ف ٢ ان موضوع القوة الشهوانية هو مطلق الخير او الشر المحسوس باعتبار ما فيه من اللذة او الألم الا انه لما كانت النفس لا بد ان تجد احياناً صعوبة او مضادة في اجتلاب شيء من هذا الخير واجتناب شيء من هذا الشر من حيث يتعسر ذلك بوجه من الوجوه على قدرة الحيوان كن الخير او الشر باعتبار كونه شاقاً او متعسراً موضوع الغضبية . وعلى هذا فالانفعالات المتجهة الى مطلق الخير او الشر خاصة بالشهوانية كاللذة والام والمحبة والبغض واشباهها والانفعالات المتجهة الى الخير او الشر باعتبار كونه شاقاً لتعسر اجتلابه او اجتنابه خاصة بالغضبية كالتهور والجبن والرجا ونظائرها

اذ اوجب على الاول بانه انما وفي الحيوانات القوة الغضبية لرفع الموانع التي تمنع الشهوانية عن الوصول الى موضوعها اما لصعوبة اجتلاب الخير او لصعوبة اجتناب الشر كما مر في ١ م ٨١ ف ٢ ولهذا كانت انفعالات الغضبية تنتهي الى انفعالات الشهوانية وبهذا الاعتبار ايضاً يترتب على انفعالات الغضبية اللذة والام اللذان هما من انفعالات الشهوانية

وعلى الثاني بأن أرونيوس استند بعض الرذائل إلى الغضبية لا باعتبار نفس الغضب الذي هو خاص بالشهوانية بل باعتبار ما في ذلك من الممانعة الخاصة بالغضبية وعلى الثالث بأن الخير من حيث هو لذيق يحرك الشهوانية لكن إذا كان يعسر اجتلابه كان متضمناً من هذه الجهة ما يمانع الشهوانية فكان من الضرورة وجود قوة أخرى تنجيه إلى ذلك وكذا يقال في الشر وهذه القوة هي الغضبية. ومن ذلك يتحصل أن انفعالات الشهوانية والغضبية متغايرة بالنوع

الفصل الثاني

في أن تضاد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر يُغطى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن تضاد انفعالات الغضبية إنما يحصل بحسب تضاد الخير والشر لأن انفعالات الغضبية متوجهة إلى انفعالات الشهوانية كما مر في الفصل السابق. وانفعالات الشهوانية لا يحصل فيها تضاداً إلا بحسب تضاد الخير والشر كالمحبة والبغض واللذة والألم. فكذا انفعالات الغضبية أيضاً ٢ وإيضاً أن الانفعالات تتغير بتغير الموضوعات كما تتغير الحركات بتغير المنتهيات. وليس يحصل تضاد في الحركات إلا بحسب تضاد المنتهيات. فإذا ليس يحصل تضاد في الانفعالات إلا بحسب تضاد الموضوعات. وموضوع الشوق هو الخير والشر. فإذا ليس يمكن حصول تضاد في انفعالات قوة شوقية إلا بحسب تضاد الخير والشر

٣ وإيضاً كل انفعال نفسي فانه يُعتبر بحسب الميل والنفور كما قال ابن سينا والميل يصدر عن اعتبار الخير والنفور عن اعتبار الشر لانه كما أن الخير ما يشتهيته كل شيء على ما في الخلقيات لكأب كذلك الشر ما يهرب منه كل شيء. فإذا لا يمكن أن يحصل في الانفعالات النفسانية تضاداً إلا باعتبار الخير والشر لكن يعارض ذلك أن الجبن والتهور ضدان. وهما ليسا متغايرين باعتبار الخير

والشر لان كلا منهما يُعتبر بالقياس الى بعض الشرور . فاذا ليس كل تضاد في
انفعالات الفضية يحصل بحسب تضاد الخير والشر
والجواب ان يقال ان الانفعال حركة كما في الطبيعيات كـ ٣ م ١٩ وما يليه
فيجب من ثمة اعتبار تضاد الانفعالات بحسب تضاد الحركات او التغيرات . والتضاد
يحصل في التغيرات والحركات على ضربين كما في الطبيعيات كـ ٥ م ٤٧ وما يليه
احدهما بحسب الميل والنفور بالنسبة الى متعًى واحد بعينه وهذا خاص
بالتغيرات اي الكون الذي هو تغير الى الوجود والفساد الذي هو تغير من الوجود
والثاني بحسب تضاد المنتهيات وهذا خاص بالحركات كمضادة التبييض الذي
هو حركة من الاسود الى الابيض للتسود الذي هو حركة من الابيض الى
الاسود . فاذا كذلك يحصل التضاد في الانفعالات النفسانية على ضربين احدهما
بحسب تضاد الموضوعات اي الخير والشر والثاني بحسب الميل والنفور بالنسبة
الى متعًى واحد بعينه ففي انفعالات الشهوانية يحصل الضرب الاول فقط اي
ما كان بحسب الموضوعات وفي انفعالات الفضية يحصل كلا الضربين وتحقيق
ذلك ان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير او الشر المحسوس كما تقدم في الفصل
الآنف والخير من حيث هو خير لا يجوز ان يكون متعًى منه بل متعًى اليه فقط
اذ ليس يهرب شيء عن الخير من حيث هو خير بل كل شيء يشتبهه وكذا ليس
شيء يشتهي الشر من حيث هو شر بل كل شيء يهرب عنه ولذلك ليس للشر
حقيقة المنتهى الذي اليه بل حقيقة المنتهى الذي منه فقط فكذا اذن كل انفعال
في الشهوانية بالنسبة الى الخير فهو اليه كالمحبة والشوق واللذة وكل انفعال بالنسبة
الى الشر فهو منه كالبغض والكراهية والالام فاذا لا يجوز ان يكون في انفعالات
الشهوانية تضاد بحسب الميل والنفور بالنسبة الى موضوع واحد بعينه واما
موضوع الفضية فهو الخير او الشر المحسوس لا مطلقاً بل باعتبار كونه متصراً او

شاقاً على ما مر في الفصل السابق . والخير الشاق او المتعسر يتضمن حقيقة ما اليه من حيث هو خير وهو بهذا الاعتبار يرجع الى انفعال الرجاء وحقيقة ما منه من حيث هو شاق ومتعسر وهو بهذا الاعتبار يرجع الى انفعال اليأس وكذلك الشر الشاق يتضمن حقيقة ما منه من حيث هو شر وهو بهذا الاعتبار يرجع الى انفعال الخوف ويتضمن ايضاً حقيقة ما اليه باعتبار كونه امراً شاقاً يُجَنَّب به الشر وبهذا الاعتبار يتوجه اليه التهور . فاذاً يحصل في انفعالات الغضبية تضادٌ بحسب تضاد الخير والشر كالتضاد بين الرجاء والخوف وبحسب الميل والنفور بالنسبة الى متعسر واحدٍ بعينه كالتضاد بين التهور والجهن .

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

هل يوجد انفعال تنفائي لاضد له .

يُنْخَصُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان لكل انفعالٍ تنفائي ضداً اذ لا يعدو الانفعال التنفائي ان يكون في الغضبية او في الشهوانية كما مر في الفصل السابق وفي كل فريقٍ من هذه الانفعالات تضادٌ بنحو ما . فاذاً لكل انفعالٍ تنفائي ضدٌ ٢ وايضاً كل انفعالٍ تنفائي في موضوعه الخير او الشر اللذان هما موضوعان كليان للجزء الشوقي . والانفعال الذي موضوعه الخير يقابله الانفعال الذي موضوعه الشر . فاذاً لكل انفعال ضدٌ

٣ وايضاً كل انفعالٍ تنفائي فهو حاصلٌ بحسب الميل او النفور كما مر في الفصل السابق . وكل ميلٍ يضاذه نفورٌ وبالعكس . فاذاً لكل انفعالٍ تنفائي ضدٌ لكن يعارض ذلك ان الغضب انفعال تنفائي . ولم يجعل له انفعالٌ مضادٌ . فاذاً ليس لكل انفعال ضدٌ

والجواب ان يقال قد انفرد انفعال الغضب بانه لا يمكن ان يكون له ضدٌ

لا بحسب الميل والتفور ولا بحسب تضاد الخير والشر اذا انما ينشأ الغضب عن الشر المتعسر الواقع وهو متى وقع فاما ان ينشأ الشوق فلا يخرج عن حدود الألم الذي هو انفعال الشهوانية او يتحرك الى مدافعته وهذا هو الغضب وهو ليس يقدر على الهرب منه اذا انما يجعل الشر حاضراً او ماضياً وهكذا يظهر ان حركة الغضب لا يضادها انفعال بحسب تضاد الميل والتفور . وكذا ايضاً لا يضادها انفعال بحسب تضاد الخير والشر لان الشر الواقع يقابله الخير الحاصل الذي لا يتضمن حقيقة الشاق او التعسر وليس يبق بعد حصول الخير حركة سوى سكون الشوق فيه وهذا هو اللذة التي هي انفعال الشهوانية وعلى هذا لا يمكن ان يكون هناك حركة نفسانية مضادة لحركة الغضب لكن يقابلها انقطاع الحركة فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك^٢ ب^٣ ان « الدعة تقابل الغضب » وهي لا تقابلها على

سبيل المضادة بل على سبيل السلب او العدم
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

على يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يوجد في قوة انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة فان الانفعالات النفسانية تتغير بموضوعاتها وموضوعات الانفعالات النفسانية هي الخير والشر اللذان باعتبار اختلافهما تحصل المضادة في الانفعالات . فاذا ليس في قوة واحدة انفعالات غير متضادة متغايرة بالنوع^١ وايضاً ان التغيرات بالنوع تتغير بالصورة . وكل تغير بالصورة فهو يحصل بحسب نوع المضادة كما في الالهيات ك^{١٠} م^{٢٤} . فاذا الانفعالات الغير المتضادة التي في قوة واحدة ليست متغايرة بالنوع

٣ وايضاً لما كان كل انفعال نفساني قائماً بالميل الى الخير او بالتفور عن الشر وجب

في ما يظهر ان يكون كل تغاير في الانفعالات النفسانية اما بتغاير الخير والشر او بتغاير الميل والنفور او بتفاوت هذين والنوعان الاولان من التغاير يوجبان المضادة في الانفعالات النفسانية كما مر في ف ٢ والنوع الثالث لا يوجب تغاير النوع والا لكان للانفعالات النفسانية انواع غير متناهية : فاذا امتنع ان تكون انفعالات قوة نفسانية واحدة متغايرة بالنوع وغير متضادة

لكن يعارض ذلك ان المحبة والملازمة متغايرتان بالنوع وهما من انفعالات الشهوانية وليست مع ذلك متضادتين بل بالخرى احدهما علة للآخرى . فاذا يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع وغير متضادة

والجواب ان يقال ان الانفعالات تتغاير بتغاير الفواعل التي هي موضوعات الانفعالات النفسانية . وتغاير الفواعل يجوز اعتباره على نحوين احدهما في نوع الفواعل او طبيعتها كتغاير النار والماء والثاني في القوة الفاعلة . وتغاير الفاعل او المحرك في قوة التحريك يجوز ان يُعتبر في الانفعالات النفسانية بحسب الشبه بالفواعل الطبيعية فان كل محرك يجذب اليه المتفاعل او يدفعه عنه على نحو ما فيجذب به اياه اليه يفعل فيه ثلاثة امور فهو اولاً يقيده ميلاً اليه او استعداداً للميل اليه كما ان الجسم الخفيف التصعد يقيد الجسم المتولد خفةً يحصل له بهاميل او استعداداً للتصعد وثانياً اذا كان الجسم المتولد خارجاً عن حيزه يقيده التحرك الى حيزه وثالثاً يقيده السكون متى وصل الى حيزه اذ بنفس الآلة التي بها يتحرك شيء الى الحيز يسكن فيه . وهذا الحكم جارٍ ايضاً في علة الدفع . وللخير في حركات الجزء الشوقى ما يشبه القوة المجاذبة والشر ما يشبه القوة الدافعة فالخير اذن اولاً يحدث في القوة الشوقية ميلاً او استعداداً او نسبة طبيعية الى الخير وهذا يرجع الى انفعال المحبة التي يجاذبها على سبيل المضادة البغض من جهة الشر وثانياً اذا كان الخير لما يحصل يقيد الحركة الى ادراك الخير المحبوب وهذا يرجع الى انفعال الشوق او الشهوة ويقابله

من جهة الشر الهرب او الكراهية وثالثاً اذا كان الخير قد حصل فيبد سكون الشوق في الخير الحاصل وعذا يرجع الى اللذة التي يقابلها الا لم من جهة الشر. اما انفعالات الغضبية فلا بد فيها من سابقة استعداد او ميل الى طلب الخير والهرب من الشر بالشهوانية التي تنجبه الى مطلق الخير او الشر. وباعتبار الخير الغير الحاصل بعد يحصل الرجاء والياس وباعتبار الشر الغير الواقع بعد يحصل الجبن والتهور. واما باعتبار الخير الحاصل فليس في الغضبية انفعال لخلوه حيثئذ عن حقيقة الشاق كما مر في الفصل السابق. واما الشر الواقع فيحققه انفعال الغضب ومن ذلك كله يتضح ان في الشهوانية ثلاثة اضرب من الانفعال اي المحبة والبغض والشوق والكراهية واللذة والألم وان في الغضبية ثلاثة اضرب اي الرجاء والياس والجبن والتهور والغضب الذي لا يقابله انفعال. فاذاً جميع الانفعالات المتغايرة بالنوع احد عشر ستة في الشهوانية وخمسة في الغضبية ويندرج تحتها جميع الانفعالات النفسانية

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

المبحث الرابع والعشرون

في حسن الانفعالات النفسانية وقبحها - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن الانفعالات النفسانية وقبحها والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ في ان الانفعالات النفسانية هل يجوز اتقانها بالحسن او بالقبح الادبي - ٢ هل كل انفعال نفسي قبيح بالقبح الادبي - ٣ هل كل انفعال يزبد او يقلل حسن الفعل او قبحه - ٤ هل بعض الانفعالات حسن او قبيح بنوعه

الفصل الأول

في ان الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح الادبي
يُنْتَخَبُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يتصف انفعال نفسي بالحسن
او بالقبح الادبي لان الحسن والقبح الادبي خاص بالانسان اذ انما يقال حقيقة
آداب انسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا . والانفعالات ليست خاصة
بالناس بل مشتركة بينهم وبين سائر الحيوانات ايضا . فاذا ليس يتصف انفعال
نفساني بالحسن او بالقبح الادبي .

٢ وايضا ان صلاح الانسان وطلاحه يُعْتَبَرُ بحسب موافقته العقل او مخالفته
له كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٠ . والانفعالات النفسانية ليست
في العقل بل في الشوق الحسي كما مر في مب ٢٢ ف ٣ . فلا يُعْتَبَرُ اذن بحسبها
صلاح الانسان او طلاحه الذي هو الحسن او القبح الادبي

٣ وايضا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥ « ليس يتعلق مدحنا وذمنا
بالانفعالات » وانما يتعلق مدحنا وذمنا بالافعال الادبية الحسنة والقيحة .
فالانفعالات اذن لا تنصف بالحسن او القبح الادبي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ في كلامه
على الانفعالات النفسانية « ان كانت المحبة سالحة فهذه الانفعالات حسنة او
كانت طالحة فهي قيحة »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الانفعالات النفسانية على نحوين اي في انفسها
وباعتبار خضوعها لامر العقل والارادة فاذا اعتبرت في انفسها من حيث هي
حركات للشوق البهيمي فهي لا تنصف بالحسن او القبح الادبي لتوقفه على العقل
كما مر في مب ١٩ ف ٣ واذا اعتبرت من حيث هي خاضعة لامر العقل والارادة
فهي تنصف بذلك لان الشوق الحسي اقرب الى العقل والارادة من الاعضاء

الظاهرة التي تنصف حركاتها وافعالها بالحسن او القبح الادبي من حيث هي ارادية فهي اذن اولى بان تنصف بالحسن او القبح الادبي من حيث هي ارادية والوجه في اتصافها بكونها ارادية اما تعلق امر الارادة بها او عدم منعها لها اذا اجيب على الاول بان هذه الانفعالات باعتبارها في انفسها مشتركة بين الناس وسائر الحيوانات واما باعتبار تعلق امر العقل بها فهي خاصة بالناس وعلى الثاني بان القوى الشوقية السافلة ايضا يقال لها عقلية من حيث تشترك في العقل على نحو ما كما في الخلقيات كـ ١٣ ب ١٣
وعلى الثالث بان مراد الفيلسوف ان الانفعالات لا يتعلق بها مدحنا او ذمنا باعتبارها بوجه الاطلاق ولكنه لا يمنع كونها تضرير ممدوحة او مذمومة باعتبار تعلق حكم العقل بها ومن ثم قال بعد ذلك «اذ ليس يمدح او يذم من يحسن او يفضب مطلقاً بل من يحسن او يفضب باعتبار ما» اي باعتبار موافقة العقل او مخالفته

الفصل الثاني

هل كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الادبي

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الانفعالات النفسانية قبيحة بالقبح الادبي فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ ٩ ب ٤ وكـ ١٤ ب ٨ ان «بعضاً يسمون الانفعالات النفسانية امراضاً او اضطرابات نفسانية» وكل مرض او اضطراب نفسي فهو قبيح بالقبح الادبي . فاذا اكل انفعال نفسي قبيح بالقبح الادبي ٢ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم كـ ٢ ب ٢٢ «الفعل حركة موافقة الطبيعة والانفعال حركة مخالفة لها وما كان من حركات النفس مخالفاً للطبيعة فهو خطيئة وقبيح بالقبح الادبي ولذلك قال ايضاً في موضع آخر ان الشيطان انقلب عما يوافق الطبيعة الى ما يخالفها» . فاذا الانفعالات النفسانية قبيحة

بالقبح الادبي

٣ وايضاً كل ما يؤدي الى الخطيئة فهو قبيح. والانفعالات النفسانية تؤدي الى الخطيئة ومن ثم قيل لها في رو ٧ «اهواء الخطايا». فيظهر اذن انها قبيحة

بالقبح الادبي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ٩ «الحبة المستقيمة تستقيم بها جميع عواطف النفس فان ذوبها يرهبون الخطأ ويرغبون في الثبات ويتالمون من الخطايا ويلتذون بالاعمال الصالحة»

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد اختلف فيها الرواقيون والمشاؤون فقال الرواقيون بقبح جميع الانفعالات وقال المشاؤون بحسن الانفعالات المعتدلة وهذا الخلاف وان ظهر في اللفظ عظيماً الا ان من نظر الى مقاصده الفريقين وجده لاشيئاً او يسيراً فان الرواقين لم يكونوا يميزون بين الحس والعقل فلم يكونوا يميزون ايضاً بين الشوق العقلي والحسي فلم يكونوا من ثم يميزون بين الانفعالات النفسانية وحركات الارادة من حيث ان محل الانفعالات النفسانية هو الشوق الحسي ومحل حركات الارادة البسيطة هو الشوق العقلي بل كانوا يسمون كل حركة نطقية في الجزء الشوقي ارادة ويطلقون الانفعالات على الحركات الخارجة عن حدود العقل ولما كان توليوس مثاباً لهم في ذلك سمي جميع الانفعالات امراضاً نفسانية واثبت من ذلك ان الذين هم مرضي ليسوا اصحاء والذين ليسوا اصحاء بله ولذلك نسي البله مخبلين اي فاسدي العقول واما المشاؤون فيطلقون الانفعالات على جميع حركات الشوق الحسي ولذلك يعتبرونها حسنة متى كانت معتدلة بالعقل وقبيحة متى خرجت عن اعتدال العقل ومن ذلك يظهر ان توليوس اخطأ في ابطاله قول المشائين الذين كانوا يثبتون التوسط في الانفعالات بقوله انه يجب اجتناب كل شر ولو متوسطاً بحجة انه كما ان الجسم السقيم يسقم متوسطاً ليس

صحيحاً كذلك النفس ذات الامراض او الانفعالات المتوسطة ليست صحيحة
لأن الانفعالات لا يقال لها امراض او اضطرابات نفسانية الا متى خرجت عن
اعتدال العقل

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول

وعلى الثاني بان كل انفعال نفسي تزداد فيه او تنقص حركة القلب الطبيعية
من حيث انها تشتد او تضعف بحسب انقباض القلب او انبساطه وهذا الاعتبار
تضمن حقيقة الانفعال الا انه ليس يجب ان يخرج الانفعال دائماً عن ترتيب
العقل الطبيعي

وعلى الثالث بان الانفعالات النفسية متى خرجت عن ترتيب العقل أدت
الى الخطيئة واما متى كانت بحسب ترتيب العقل فترجع الى التفضيلة

الفصل الثالث

في ان الانفعال هل يزيد او يقلل حسن الفعل او قبحه

يُختلّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان كل انفعال يقلل دائماً من حسن الفعل
الادبي لان كل ما يمنع حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الادبي يقلل
بالتالي حسن الفعل الادبي. وكل انفعال فهو يمنع حكم العقل فقد قال سلوستيوس
في ان كتاب الموضوع ضد كاتيلينا «يجدر بجميع الناس الذين ينظرون في الامور
المشكوك فيها ان يكونوا متزهين عن البغض والغضب والصدقة والرحمة». فاذاً
كل انفعال يقلل من حسن الفعل الادبي

٢ وايضاً كلما كان فعل الانسان اشبه بفعل الله كان افضل ومن ثم قال الرسول
في انفس ١:٥ «كونوا متدين بالله كابناء احياء». والله والملائكة القديسون
يعاقبون بلا غضب ويساعدون بلا رقة قلب كما قال اوغطينوس في مدينة الله
الك ٩ ب ٥. فاذاً فعل مثل هذه الافعال بدون انفعال نفسي افضل من فعلها معه

٣ وايضاً كما ان القبح الادبي يُعتبر بالقياس الى العقل كذلك الحسن الادبي ايضاً. والقبح الادبي يقل بالانفعال لان من يخطأ عن انفعال اقل ذنباً ممن يخطأ عن خبث. فاذاً من يفعل فعلاً حسناً مع انفعال فهو اقل فضلاً ممن يفعل دون انفعال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان «انفعال الرحمة يخدم العقل متى قصد معها رعاية العدل سواء اريد بها اسعاف محتاج او انقوع عن نائب». وما يخدم العقل لا يقل به الحسن الادبي. فلا نفعال نفساني اذن لا يقلل من الحسن الادبي

والجواب ان يقال ان الرواقين كما كانوا يجعلون كل انفعال نفساني قبيحاً كانوا يثبتون بالتالي ان كل انفعال نفساني يقلل من حسن الفعل لان كل خير متى اخلط بالشر تلاشى بالكلية او قل وهذا صحيح اذا لم يكن مرادنا بالانفعالات انفسانية الاحركات الشوق الحسي الخارجة عن حد الاعتدال باعتبار كونها اضطرابات وامراضاً واما اذا اردنا بالانفعالات جميع حركات الشوق الحسي بالاطلاق فكمال صلاح الانسان يقتضي ان تكون الانفعالات ايضاً معتدلة بالعقل لانه لما كان صلاح الانسان قائماً بالعقل قيام الشيء بأصله فكما كان ما ينبعث اليه هذا الصلاح من الامور الملائمة الانسان اكثر كان هو اكمل. فاذاً ليس يشبه احد في ان جريان افعال الاعضاء الظاهرة على قانون العقل يرجع الى كمال الصلاح الادبي ولذلك لما كان يجوز انقياد الشوق الحسي للعقل كما مر في مـب ١٧ ف ٧ كان كمال الصلاح الادبي او الانساني يقتضي ان تكون الانفعالات انفسانية ايضاً جارية على ترتيب العقل. فاذاً كما ان ارادة الانسان الصلاح وفعله اياه في الخارج أفضل كذلك يقتضي كمال الصلاح الادبي ايضاً ان لا يتحرك الانسان الى الصلاح بالارادة فقط بل بالشوق الحسي ايضاً كقوله في مـز ٨٣

٣ : « قلبي وجسمي ابتهجا بالاله الحي » حيث اطلق القلب على الشوق العقلي والجسم على الشوق الحسي

اذا اجيب على الاول بان الانفعالات النفسانية يجوز ان تكون على نحوين بالنسبة الى حكم العقل فقد تكون سابقة عليه وهذه نفل حسن الفعل لما انها تعشي على حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الادبي فان الاحسان الى الغير بحكم العقل افضل منه بانفعال الرحمة فقط . وقد تكون لاحقة له وهذا على نحوين احدهما بطريق الفيض والزيادة وذلك متى تحرك جزء النفس الاعلى بحركة شديدة فتبع الجزء الادنى ايضاً حركته هذه والانفعال اللاحق على هذا النحو في الشوق الحسي يدل على اشتداد الارادة وازدياد الحسن الادبي والثاني بطريق الايثار وذلك متى آثر الانسان بحكم العقل ان يتفعل بانفعال ما ليكون اسرع في فعله بمساعدة الشوق الحسي والانفعال النفساني على هذا النحو يزيد في حسن الفعل

وعلى الثاني بان ليس لله والملائكة شوق حسي ولا اعضاء جسمية ولذلك لا يُعتبر فيهم حسن الفعل بحسب حكم الانفعالات او الافعال الجسمية كما يُعتبر فينا

وعلى الثالث بان الانفعال المتجه الى الثمر متى كان سابقاً حكم العقل يخفف الذنب ومتى كان لاحقاً له ينحو من النحوين المتقدمين يزيده او يدل على زيادته

الفصل الرابع

هل بعض الانفعالات حسن او قبيح

يُنْطَلِقُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس شيء من الانفعالات النفسانية حسناً او قبيحاً بنوعه بالحسن او القبح الادبي لان الحسن والقبح الادبي يُعتبر بحسب العقل . ومحل الانفعالات هو الشوق الحسي فاذا ما يُعتبر بحسب العقل

انما يحصل لها بالعرض وليس شيء مما بالعرض يرجع الى نوع الشيء . فيظهر اذن ان ليس شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

٢ وايضاً ان الافعال والانفعالات تستفيد الحقيقة النوعية من الموضوع فلو كان شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه لكانت الانفعالات التي موضوعها حسنٌ حسنة كالحبة والشوق واللذة والانفعالات التي موضوعها قبيحٌ قبيحة بنوعها كالبعض والجبن والام . وهذا بين البطلان . فاذاً ليس شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

٣ وايضاً ليس نوع من انواع الانفعال الا وهو موجود في بعض الحيوانات العجم . والحسن الادبي لا يوجد الا في الانسان . فاذاً ليس شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ٥ « الرحمة ترجع الى الفضيلة » وقول الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ٢ ب ٧ « الحياء انفعال محمود » فاذاً بعض الانفعالات حسنٌ او قبيحٌ بنوعه

والجواب ان يقال يظهر ان الكلام على الانفعالات يجب ان يكون كالكلام على الافعال على ما مر في مب ١٨ ف ٦ و ٧ ومب ٢٠ ف ٣ اي ان نوع الفعل او الانفعال يجوز اعتباره على نحوين اولاً باعتباره في جنس الطبيعة وبهذا الاعتبار لا يتعلق الحسن او القبح الادبي بنوع الفعل او الانفعال والثاني باعتباره في جنس الادب اي من حيث يشتركان في شيء من الارادي وحكم العقل وبهذا الاعتبار يجوز ان يتعلق الحسن والقبح الادبي بنوع الانفعال من حيث يعتبر موضوع الانفعال شيئاً موافقاً في نفسه العقل او مخالفاً له كما يظهر في الحياء الذي هو متخوف امر قبيح وفي الحسد الذي هو اغتنام بنعمة الغير اذ بهذا الاعتبار يتعلقان بنوع الفعل الظاهر

إذاً اجيب على الاول بان تلك الحجة تنجح على الانفعالات باعتبارها في نوع الطبيعة اي من حيث يُعتبر الشوق الحسي في نفسه واما من حيث ينقاد للعقل فالحسن والتعجب العقلي ليس يحصل عن انفعالاته بالعرض بل بالذات وعلى الثاني بان الانفعالات التي تميل الى الخير الحقيقي حسنة وكذا التي تنفر عن الشر الحقيقي واما الانفعالات التي بعكس ذلك تنفر عن الخير وتميل الى الشرفقيحة.

وعلى الثالث بان الشوق الحسي لا ينقاد للعقل في الحيوانات العجم ولكنه من حيث ينقاد لقوة حاكمة طبيعية خاضعة للعقل الاعلى الذي هو العقل الالهي كان في هذه الحيوانات ما يشبه الحسن الالهي من جهة الانفعالات النفسانية

المبحث الخامس والعشرون

في نسبة الانفعالات بعضها الى بعض - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في نسبة الانفعالات بعضها الى بعض والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في نسبة انفعالات الفضية الى انفعالات الشهوانية - ٢ في نسبة انفعالات الشهوانية بعضها الى بعض - ٣ في نسبة انفعالات الفضية بعضها الى بعض - ٤ في الاصول الاربعة للانفعالات

الفصل الاول

في ان الانفعالات الفضية هل هي متقدمة على انفعالات الشهوانية او بالعكس يُنحط الى الاول بان يقال : يظهر ان انفعالات الفضية متقدمة على انفعالات الشهوانية فان ترتيب الانفعالات تابع لترتيب الموضوعات . وموضوع الفضية هو الخير الشاق الذي يظهر انه اعلى من الخيرات الاخر . فيظهر اذن ان انفعالات

الفضية متقدمة على انفعالات الشهوانية

٢ وايضاً ان المحرك متقدم على المتحرك . ونسبة الفضية الى الشهوانية نسبة
المحرك الى المتحرك اذ انما أوتيتها الحيوانات لرفع الموانع التي تمتنع بها الشهوانية عن
التمتع بموضوعها كما مر في مب ٢٣ ف ١ ومزيل المانع يتضمن حقيقة المحرك كما في
الطبيعات ك ٨ م ٣٢ . فاذا انفعالات الفضية متقدمة على انفعالات الشهوانية
٣ وايضاً ان اللذة والالم من انفعالات الشهوانية وهما يعقبان انفعالات الفضية
فقد قال الفيلسوف في الخلق ك ٤ ب ٥ « القصاص يسكن سورة الغضب
يجعله اللذة بدلاً من الألم » . فاذا انفعالات الشهوانية متأخرة عن انفعالات
الفضية

لكن يعارض ذلك ان انفعالات الشهوانية تتعلق بالخير المطلق وانفعالات
الفضية تتعلق بالخير المقيد اي بالخير الشاق . ولكون الخير المطلق متقدماً على
الخير المقيد يظهر ان انفعالات الشهوانية متقدمة على انفعالات الفضية
والجواب ان يقال ان انفعالات الشهوانية تناول أكثر مما تناوله انفعالات
الفضية فان في انفعالات الشهوانية شيئاً يرجع الى الحركة كالشوق وشيئاً يرجع
الى السكون كاللذة والالم وليس في انفعالات الفضية ما يرجع الى السكون بل
ما يرجع الى الحركة فقط وتحقيق ذلك ان ما يسكن عنده لا يتضمن حقيقة التعسر
او الشاق الذي هو موضوع الفضية والسكون لكونه غاية الحركة فهو متقدم في
القصد ولكنه متأخر في الدرك فاذا اعتبرت انفعالات الفضية بالقياس الى
انفعالات الشهوانية المفيدة سكوناً في الخير فظاهر ان انفعالات الفضية متقدمة
في الدرك على انفعالات الشهوانية هذه كما يتقدم الرجاء على اللذة ولذلك تحصل
عنه كقول الرسول في رو ١٤ : ١٢ « فريحين من الرجاء » واما انفعال الشهوانية
المفيد سكوناً في الشر وهو الالم فهو متوسط بين انفعالين من انفعالات الفضية

فانه يتبع الخوف لانه متى وقع الشر المرهوب حصل الالم ويسبق حركة الغضب لانه حصل الالم السابق انساناً على الانتقام يرجع الى حركة الغضب ولكون المجازاة على الشر تعتبر خيراً فمتى ادرك الغضوب ذلك حصلت له اللذة وهكذا يتضح ان كل انفعال من انفعالات الغضبية ينتهي الى ما يرجع الى السكون من انفعالات الشهوانية اي الى اللذة او الالم. واما اذا اعتبرت انفعالات الغضبية بالقياس الى انفعالات الشهوانية المفيدة حركة فواضح ان انفعالات الشهوانية متقدمة عليها لانها تزيد شيئاً على انفعالات الشهوانية كما ان موضوع الغضبية ايضاً يزيد على موضوع الشهوانية المشقة او الصعوبة فان الرجاء يزيد على الشوق جهد النفس وسموها الى ادراك الخير الشاق والخوف يزيد على الكراهية او المقت انكساراً في النفس بسبب صعوبة الشر. فاذا انفعالات الغضبية متوسطة بين ما يفيد من انفعالات الشهوانية حركة الى الخير او الشر وما يفيد منها سكوناً في الخير او الشر وهكذا يتضح ان انفعالات الشهوانية منها مبدأ انفعالات الغضبية واليها مصيرها

اذا اوجب على الاول بان تلك الحجة انما نتجها لو كان من حقيقة موضوع الشهوانية ان يكون شيئاً مقابلاً للشاق كما ان من حقيقة موضوع الغضبية ان يكون شاقاً الا انه لما كان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير كان متقدماً بالطبع على موضوع الغضبية نقذّم العام على الخاص

وعلى الثالث بان مزيل المانع ليس محرراً بالذات بل بالعرض وكلامنا الآن على نسبة الانفعالات بالذات وايضاً فالغضبية تزيل ما يمنع سكون الشهوانية في موضوعها وهذا ليس يلزم عنه سوى ان انفعالات الغضبية سابقة على انفعالات الشهوانية الراجعة الى السكون والتي عليها يتجه الاعتراض الثالث ايضاً

الفصل الثاني

في ان المحبة هل هي اول انفعالات الشهوانية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة ليست اول انفعالات الشهوانية فان اسم القوة الشهوانية موضوع من الشهوة التي هي والشوق انفعال واحد بعينه . وانما يسمى شي ٢ مما هو سابق عليه كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ . فالشهوة اذن سابقة على المحبة

٢ وايضاً ان المحبة تفيد نوعاً من الاتصال فقد عرفها ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقالة بانها قوة جامعة ومؤلفة . والشهوة او الشوق حركة الى الاتصال بالمشتهى او المتشوق اليه . فالشهوة اذن متقدمة على المحبة

٣ وايضاً ان العلة متقدمة على المعلول . وقد تكون اللذة علة للمحبة فان بعضاً يحبون لاجل اللذة كما في الخلقيات ك ٨ ب ٢ و ٣ . فاللذة اذن متقدمة على المحبة . فاذا ن ليست المحبة اول انفعالات الشهوانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ا ب ٧ و ٩ « المحبة منشأ جميع الانفعالات فالحبة المشتاقة الى ادراك المحبوب هي الشهوة ومتى ادركته وتمتع به فهي اللذة » فالحبة اذن اول انفعالات الشهوانية

والجواب ان يقال ان موضوع الشهوانية هو الخير والشر والخير متقدم طبعاً على الشر لكون الشر هو عدم الخير فاذا جميع الانفعالات التي موضوعها الخير متقدمة طبعاً على الانفعالات التي موضوعها الشر اي كل منها متقدم على الانفعال الذي يقابله لان طلب الخير هو الذي يدعو الى الهرب عن الشر المقابل له . والخير يتضمن حقيقة الغاية التي هي اول في القصد وآخر في الدرك فاذا يجوز ان يعتبر ترتيب انفعالات الشهوانية بحسب القصد او بحسب الدرك اما بحسب الدرك فالاول ما يحصل اولاً في ما يتوجه الى الغاية ولا ينبغي ان كل ما يتوجه الى الغاية يحصل

فيه أولاً الاستعداد او المعادلة للغاية اذ ليس يتوجه شيء الى غاية غير معادلة له ثم يتحرك الى الغاية ثم يسكن فيها بعد ادراكها فاستعداد الشوق او معادلته للخير هو المحبة التي انما هي الارتياح الى الخير والحركة الى الخير هي الشوق او الشهوة والسكون في الخير هو اللذة وعلى هذا الترتيب فالمحبة متقدمة على الشوق والشوق متقدم على اللذة واما بحسب ترتيب القصد فالامر بالعكس لان اللذة المقصودة علة للشوق والمحبة لان اللذة هي التمتع بالخير والتمتع بالخير غاية على نحو ما كالحير كما مر في مباحث ١١ ف ٣

اذا اجيب على الاول باننا انما نسمي شيئاً على حسب معرفتنا له لان الالتقاط دلائل العقول كما قال الفيلسوف في العبارة كـ ١ ونحن في الاغلب نعرف العلة بالمعلول ومعلول المحبة هو اللذة متى أدرك المحبوب والشوق او الشهوة متى لم يدرك والمحبة يُشعر بها أكثر متى حصلت عن الاحتياج كما قال اوغسطينوس في الثالث كـ ١٠ ب ١٢ وعلى هذا فالشهوة اعظم محسوسة من سائر انفعالات الشهوانية ولذلك سميت القوة منها

وعلى الثاني بان اتصال المحبوب بالمحب على نحوين احدهما حقيقي وذلك متى اقترن المحب بالمحبيب في الخارج وهذا يرجع الى اللذة اللاحقة الشوق والثاني شوقي وذلك متى كان في المحب استعداد او معادلة للمحبيب باعتبار ان ماله استعداد لا خراو ميل اليه يشاركه في شيء منه والاتصال المدلول عليه بالمحبة على هذا النحو متقدم على حركة الشوق

وعلى الثالث بان اللذة انما تكون علة للمحبة من حيث هي متقدمة في الذهن

الفصل الثالث

في ان الرجاء هل هو اول انفعالات الغضبية

يُنحط الى الثالث بان يقال: يظهر ان الرجاء ليس اول انفعالات الغضبية فان

اسم القوة الغضبية مأخوذة من الغضب . ولكون التسمية تُجمل من المتقدم يظهر
ان الغضب متقدم على الرجاء

٢ وايضاً ان الشاق هو موضوع الغضبية . ومحاولة دفع شرٍ مضادٍ يُحْثِي
وقوعه في المستقبل مما يرجع الى انتهور او دفع شرٍ واقع في الحاضر مما يرجع الى
الغضب يظهر انه اشق من ومحاولة تحصيل خيرٍ ما على وجه الاطلاق وكذلك
يظهر ان محاولة دفع الشر الحاضر اشق من محاولة دفع الشر المستقبل . فيظهر
اذن ان الغضب متقدم على التهور والنهور متقدم على الرجاء فلا يكون الرجاء
متقدماً

٣ وايضاً ان الرجوع عن المنتهى يقع في الحركة الى الغاية قبل التوجه اليه .
والجبن والياس يفدان الرجوع او النفور عن شيء والتهور والرجاء يفدان
التوجه او الميل الى شيء . فاذا الجبن والياس متقدمان على الرجاء والتهور
لكن يعارض ذلك انه كلما كان شيء اقرب الى الاول كان اكثر تقدماً . والرجاء
اقرب الى المحبة التي هي اول الانفعالات . فالرجاء اذن هو الاول بين الانفعالات
الغضبية كلها

والجواب ان يقال ان جميع انفعالات الغضبية تفيد حركة الى شيء كما مر في
ف ١ . والحركة الى شيء يمكن حصولها في الغضبية عن امرين احدهما مجرد
الاستعداد او المعادة لغاية وهذا يرجع الى المحبة او البغض والثاني حضور الخير
او الشر وهذا يرجع الى الالم او اللذة وليس ينشأ عن حضور الخير انفعال في
الغضبية كما مر في م ب ٢٣ ف ٣ بل ينشأ عن حضور الشر انفعال الغضب ولما
كان الاستعداد او المعادة للغاية متقدماً في طريقة الدرك على ادراك الغاية كان
الغضب آخر انفعالات الغضبية كلها بحسب طريقة الدرك واما سائر انفعالات
الغضبية المفيدة حركة لاحقة ما يتعلق بالخير او الشر من المحبة او البغض فما كان

منها موضوعه الخير وهو الرجاء واليأس فهو متقدم طبعاً على ما موضوعه الشر وهو
التهور والجبن الا ان الرجاء متقدم على اليأس لان الرجاء حركة الى الخير من
حيث هو خير ولكن الخير جاذباً من طبعه كان الرجاء حركة الى الخير بالذات واما
اليأس فهو نفور عن الخير وهذا لا يلائم الخير من حيث هو خير بل باعتبار امر
آخر ولذلك كان بمنزلة ما بالعرض وكذلك الجبن ايضاً لكونه نفوراً عن الشر
متقدماً على التهور . واما كون الرجاء واليأس متقدمين طبعاً على الجبن والتهور
فظاهر من انه كما ان اشتها الخير سبب لاجتناب الشر كذلك الرجاء واليأس
سبب للجبن والتهور لان التهور يترتب على رجاء الانتصار والجبن يترتب على اليأس
من القلب والغضب يترتب على التهور اذ ليس يغضب احد فيطلب الانتقام مالم
تدعه المرأة الى الانتقام كما قال ابن سينا في الطبيعيات ك ٦ . ومن ذلك يتضح
ان الرجاء هو الاول بين الانفعالات التفضية كلها واذا اردنا ان نعلم ترتيب جميع
الانفعالات بحسب طريقة الدرك فالاول بينها المحبة والبغض ثم يليهما الشوق
والهرب ثم الرجاء واليأس ثم الجبن والتهور ثم الغضب ثم اللذة والألم اللذان
يلحقان جميع الانفعالات كما في الخلقيات ك ٢ ب ٥ الا ان المحبة متقدمة على
البغض والشوق على الهرب والرجاء على اليأس والجبن على التهور واللذة على
الألم كما يستفاد مما تقدم قريباً وفي الفصلين السابقين
اذ اوجب على الاول بان الغضب لكونه ينشأ عن الانفعالات الأخر كما ينشأ
المعلول عن العلل السابقة كان أظهر منها فسميت به القوة
وعلى الثاني بانه ليس الشاق سبب الميل او الاشتها بل الخير ولهذا كان الرجاء
الذي يتعلق بالخير على نحو أصل متقدماً على سواء وان كان التهور او الغضب
يتعلق احياناً بما هو أشق
وعلى الثالث بان الشوق يتحرك أولاً وبالذات الى الخير على انه موضوعه

الخاص ومن ذلك ينشأ نفوره عن الشرفان حركة القوة الشوقية لاتعادل الحركة الطبيعية بل قصد الطبيعة والطبيعة تقصد الغاية قبل رفع المضاد الذي انما يسعى وراءه لاجل ادراك الخير

الفصل الرابع

في ان اللذة والالم والرجاء والخوف هل هي اصول الانفعالات

يُخْطَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان اللذة والالم والرجاء والخوف ليست اصول الانفعالات فان اوغسطينوس لم يذكر الرجاء بل ذكر مكانه الشهوة في مدينة الله ك ١٤ ب ٢ و ٩

٢ وايضاً ان للانفعالات النفسانية طريقتين من الترتيب اي ترتيب القصد وترتيب الدرك فاما تُعتبر اصول الانفعالات بحسب ترتيب القصد فتختصر في اللذة والالم اللذين هما الانفعالات الغائيات او تُعتبر بحسب ترتيب الدرك فتكون المحبة هي اصل الانفعالات. فاذا لا يمتنع بوجه من الوجوه جعل اصول الانفعالات في اللذة والالم والرجاء والخوف

٣ وايضاً كما ان التهور يصدر عن الرجاء كذلك الخوف يصدر عن اليأس فاذاً اما يجب ان يُجعل اصل الانفعالات في الرجاء واليأس من حيث هما علان او في الرجاء والتهور باعتبار النسب الذي بينهما

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في التعزية ك ١ قص ٧ في ذكره الاصول الاربعة للانفعالات « اطرذ اللذة والخوف ودع عنك الرجاء ولا ينزلن بك أَلَمٌ »

والجواب ان يقال ان هذه الانفعالات الاربعة يقال لها بالاجمال اصول الانفعالات اما اللذة والالم فلكونهما مكملين وغائبين مطلقاً بالنسبة الى جميع الانفعالات ولذلك يلحقان جميع الانفعالات كما في الخليقات ك ٢ ب ٥ واما

الخوف والرجاء فلانها مكملان لا مطلقاً بل في جنس الحركة الشوقية الى شيء لان الحركة باعتبار الخير تبتدى في المحبة وتصير الى الشوق وتنتهي في الرجاء وباعتبار الشر تبتدى في البغض وتصير الى الكراهية وتنتهي في الخوف ومن ثم جرت العادة بان يُعتبر عدد هذه الانفعالات الاربعة باعتبار اختلاف الحال والاستقبال لان الحركة لتجه الى شيء مستقبل والنسكون يحصل في شيء حاضري فالخير الحاضر يتعلق به اللذة والشر الحاضر يتعلق به الالم والخير المستقبل يتعلق به الرجاء والشر المستقبل يتعلق به الخوف واما سائر الانفعالات التي تتعلق بالخير او بالشر الحاضر او المستقبل فتراجع الى هذه الاربعة من حيث تستكمل بها ولذلك ذهب بعض الى ان هذه الانفعالات الاربعة انما تُجمل اصولاً للانفعالات لكونها عامة على ان هذا انما يصح اذا كان المراد بالرجاء والخوف حركة شوقية متوجهة بالاجمال الى اشتهاى شيء او الهرب من شيء

اذا اجيب على الاول بان اوغطينوس انما ذكر الشهوة مكان الرجاء لتعلقها بشيء واحد وهو الخير المستقبل

وعلى الثاني بان هذه الانفعالات تُجمل اصولاً بحسب ترتيب القصد والكمال على ان الخوف والرجاء وان لم يكونا انفعالين اخيرين مطلقاً لكنهما اخيران في جنس الانفعالات المتوجهة الى شيء باعتبار كونه مستقبلاً ولا يبقى محل للاعتراض الا من جهة الغضب الا انه لا يمكن جعله اصلاً من اصول الانفعالات لانه معلول للتهور الذي لا يجوز ان يكون اصلاً للانفعالات كما سيأتي في مب ٢٤٥ ف٢

وعلى الثالث بان اليأس يفيد النفور عن الخير وهذا يشبه ان يكون بالعرض والتهور يفيد الميل الى الخير وهذا ايضاً يحصل بالعرض ولذلك لا يجوز ان يكون هذان الانفعالات اصلين لان ما بالعرض يمتنع ان يكون اصلاً لغيره وكذا ايضاً يمتنع ذلك في الغضب لترتبه على التهور

المبحث السادس والعشرون

في الانفعالات النفسانية بالتفصيل واولاً في المحبة وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الانفعالات النفسانية بالتفصيل واولاً في انفعالات الشهوانية ثم في انفعالات الفضيحة والبحث الاول على ثلاثة اقسام فنبحث اولاً في المحبة والبغض وثانياً في الشهوة والحرب وثالثاً في اللذة والالم. اما المحبة فيبحث فيها عن ثلاثة امور — ١ عن المحبة نفسها — ٢ عن ثلتها — ٣ عن معلولاتها. اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان المحبة هل هي الى الشهوانية — ٢ هل هي انفعال — ٣ هل هي عين الحب — ٤ هل تصح قسمتها الى محبة صداقة ومحبة شهوة

الفصل الأول

في ان المحبة هل هي الى الشهوانية

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان المحبة ليست الى الشهوانية ففي حك ٢: ٨ « احببتها اي (الحكمة) والتمستها منذ صائي » والشهوانية لكونها جزءاً من الشوق الحسي ليس في قدرتها التوجه الى الحكمة التي لا تدرك بالحس. فالمحبة اذن ليست الى الشهوانية

٢ وايضاً يظهر ان المحبة هي نفس كل انفعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ « المحبة المشتاقة الى ادراك المحبوب هي الشهوة ومتى ادركته وفتعت به فهي اللذة ومتى هربت مما يضاده فهي الخوف ومتى وقع ما يضاده وشعرت به فهي الألم » وليس كل انفعال الى الشهوانية بل الخوف المذكور هنا الى الفضيحة. فاذا لا يصح ان تجعل المحبة بالاطلاق الى الشهوانية

٣ وايضاً ان ديونيسيوس اثبت في الاسماء الالهية ب٤ مقاهمة طبيعة .
والمحبة الطبيعية اولى في ما يظهر بان تجعل الى القوى الطبيعية المختصة بالنفس
النباتية . فللمحبة اذن ليست الى الشهوانية بوجه الاطلاق
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الجدال ك٢ ب٣ ان المحبة الى الشهوانية
والجواب ان يقال ان المحبة شي راجع الى الشوق اذ موضوع كل منهما الخير فهي
اذن تختلف باختلاف الشوق فمن الشوق ما لا يلحق ادراك المشتاق بل ادراك
غيره وهذا يقال له شوق طبيعي فان الاشياء الطبيعية تشتهي ما يلائمها في
طباعها لا بادراكها بل بادراك مبدع الطبيعة كما اسلفنا في ق١ م١ ب٣ ا ف١ و٢ و٣
ومنها ما يلحق ادراك المشتاق لكن بالايجاب لا بالاخيار وهذا هو الشوق الحسي
الذي في الحيوانات العجم واما الذي في الناس فيحصل بشيء من الاخيار من
حيث ينقاد للعقل ومنه ما يلحق ادراك المشتاق باخياره وهذا هو الشوق العقلي
الذي يقال له ارادة . وفي كل من هذه الاشواق يقال محبة لما هو مبدأ الحركة
المتوجهة الى الغاية المحبوبة ومبدأ هذه الحركة في الشوق الطبيعي هو ميل المشتاق
طبعاً الى ما يميل اليه وهذا يجوز ان يقال له محبة طبيعية كما ان ميل الجسم الثقيل
الى الوسط ناشئ عن الثقل ويجوز ان يقال له محبة طبيعية وكذلك موافقة الشوق
الحسي او الارادة لخير ما ابي التلذذ بالخير يقال لها محبة حسية او عقلية . فاذا
المحبة الحسية تحصل في الشوق الحسي كما ان المحبة العقلية تحصل في الشوق العقلي
وهي الى الشهوانية لانها تقال بالقياس الى مطلق الخير لا بالقياس الى الشاق
الذي هو موضوع القضية .

اذا اجيب على الاول بان الكلام في تلك الآية على المحبة العقلية
وعلى الثاني بان المحبة تطلق على الخوف واللذة والشهوة والالم لا باعتبار اتحاد
الماهية بل باعتبار كونها علة لها

وعلى الثالث بان المحبة الطبيعية ليست في قوى النفس النباتية فقط بل في جميع قوى النفس وفي جميع اجزاء البدن ايضاً وفي جميع الاشياء على وجه الاطلاق لان لكل شيء شيئاً جميلاً وخيراً محبوباً كما قال ديونيسيوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض اذ لكل شيء ميل طبيعي الى ما يلائمه في طبعه

الفصل الثاني

هل المحبة انفعال

يُنْخَطِ الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة ليست انفعالاً اذ ليس الانفعال قوة . وكل محبة فهي قوة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٩ . فاذا ليست المحبة انفعالاً

٢ وايضاً ان المحبة اتصال او ارتباط كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٨ . ١٠ والاتصال او الارتباط ليس انفعالاً بل اضافة . فاذا ليست المحبة انفعالاً

٣ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ ان الانفعال حركة . والمحبة لا تدل على حركة الشوق التي هي الاشتها بل على مبدأ هذه الحركة . فهي اذن ليست انفعالاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٥ « المحبة انفعال » والجواب ان يقال ان الانفعال هو حصول اثر الفاعل في المنفعل والفاعل الطبيعي يصدر في المنفعل اثرين فهو اولاً يفيد الصورة وثانياً يفيد الحركة اللاحقة الصورة كما ان المولد يفيد الجسم الثقل والحركة اللاحقة الثقل والثقل الذي هو مبدأ الحركة الى الخير الطبيعي يجوز ان يقال له على نحو ما محبة طبيعية بسبب ما يقارنه من الميل الطبيعي . وكذلك ايضاً المشتى يفيد الشهوة اولاً موافقة له وهي تلذذ بالمشتى يلحقه الحركة اليه لان الحركة الشوقية تحدث بالاستدارة كما في كتاب

النفس ٣م ٥٥ فان المشتى بمحرك الشهوة ملقياً فيها على نحو ما غاية قصدها
فتميل الى ادراكه حقيقة فيكون منتهى الحركة حيث كان مبدؤها فتأثر الشهوة
الاول من المشتى يقال له محبة وهي ليست شيئاً سوى الارتياح الى المشتى وهذا
الارتياح يلحقه الحركة الى المشتى وهي الشوق ثم يحصل في آخر الامر السكون
وهو اللذة. وعلى هذا فلكون المحبة قائمة بتأثر الشهوة من المشتى يتضح ان
المحبة انفعال وهي حقيقة في الشهوانية ومجازاً في الارادة

اذا اجيب على الاول بانه لما كانت القوة هي مبدأ الحركة او الفعل سمي
ديونيسيوس المحبة قوة من حيث هي مبدأ الحركة الشوقية

وعلى الثاني بان المحبة يقال لها اتصال من حيث ان الشهوة المحبة تتعلق بما
تحبه بالارتياح تعلقاً بنفسها او بشيء منها وهكذا يتضح ان المحبة ليست اضافة
الاتصال بل الاتصال لاحق لها ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٤م ٩ ان المحبة قوة جامعة وقال الفيلسوف في السياسة ك ٢ب ٢ «الاتصال
فعل المحبة»

وعلى الثالث بان المحبة وان كانت لا تدل على حركة الشهوة المتجهة الى
المشتى لكنها تدل على حركتها التي تؤثر بها من المشتى لترتاح اليه

الفصل الثالث

في ان المحبة حل هي عين الحب

ينبغي الى الثالث بان يقال: يظهر ان المحبة هي عين الحب فقد قال ديونيسيوس
في الاسماء الالهية ب ٤م ٩ «ان نسبة المحبة الى الحب كنسبة الاربعة الى
الاثني المكررين والمستقيم الخطوط الى ذي الخطوط المستقيمة» وهذه الاشياء
تدل على واحد بعينه. فاذا المحبة والحب يدلان على واحد بعينه

٢ وايضاً ان الحركات الشوقية تتغير بتغير الموضوعات. وموضوع الحب والمحبة

واحد بعينه . فهما اذن واحد بعينه

« وايضاً اذا كان الحب والمحبة متغايرين في شيء فأخص ما يتغايران فيه على ما يظهر كون الحب يُفَصَّرُ بالخير والمحبة تخص بالشر كما قال بعض على ما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ . ولكنها لا يتغايران في ذلك فقد ورد في الكتاب المقدس استعمال كليهما في الخير والشر كما قال اوغسطينوس هناك . فهما اذن ليسا متغايرين كما اتفق اوغسطينوس هناك ايضاً بقوله ان المحبة والحب ليسا شيئين مختلفين

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان « بعض القديسين يرى ان اسم المحبة اولى بالالهيات من اسم الحب »
والجواب ان يقال ان المحبة والحب والإعزاز والصدقة تدل على واحد بعينه على نحو ما لكنها تختلف في ان الصداقة بمنزلة ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥ والمحبة والحب يدلان على معناها بطريق الفعل او الانفعال والاعزاز يجوز فيه اعتبار الامرين الا ان دلالة هذه الثلاثة على الفعل مختلفة فان المحبة اعم لان كل حب او اعزاز محبة ولا يعكس فالحب يزيد على المحبة معنى الانتخاب السابق كما يظهر من لفظه (اي dilectio في اللاتينية) ولذلك فهو ليس في الشهوانية بل في الارادة فقط وهو خاضع بالطبيعة الناطقة والاعزاز يزيد على المحبة معنى كماله ذا وهو تعظيم قدر المحبوب كما يستفاد من لفظه (اي charitas في اللاتينية)

اذاً اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على المحبة والحب باعتبارها في الشوق العقلي فان المحبة بهذا الاعتبار نفس الحب
وعلى الثاني بان موضوع المحبة اعم من موضوع الحب لانها اكثر تناولاً منه كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المحبة والحب لا يختلفان باختلاف الخير والشر بل بما تقدم في جرم الفصل على انهما واحدٌ بعينه في الجزء العقلي وعلى هذا المعنى يُحمل كلام اوغسطينوس في النجبة ومن ثم قال بعد ذلك ان « الارادة المستقيمة هي المحبة الصالحة والارادة الفاسدة هي المحبة الطالحة » الا انه لما كانت المحبة التي هي انفعال الشهوانية تميل بكثير الى الشر حمل ذلك بعضاً على اثبات التفرقة المشار اليها في الاعتراض

وعلى الرابع بانه انما جعل بعض اسم المحبة حتى في الارادة ايضاً اولى بالالهيات من اسم الحب لان المحبة تدل على انفعال ولا سيما باعتبارها في الشوق الحسي والحب يقتضى تقدم حكم العقل وتوجه الانسان الى الله بالمحبة بطريقة الانفعال مجذوباً على نحو ما منه تعالى اسهل واعظم من توجهه اليه بمجرد ارشاد العقل الذي هو شان الحب كما مر في جرم الفصل ولهذا كانت المحبة اولى بالالهيات من الحب

الفصل الرابع

هل يصح قسمة المحبة الى محبة صداقة ومحبة شهوة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يصح قسمة المحبة الى محبة صداقة ومحبة شهوة فان المحبة انفعال والصداقة ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ٨ ب ٥. والملكة لا يجوز ان تكون قسماً للانفعال. فاذا ليس يصح قسمة المحبة الى محبة شهوة ومحبة صداقة

٢ وايضاً ليس يُقسم شيء الى ما هو قسيمه فليس الانسان قسماً للحيوان. والشهوة قسمة للمحبة على انها انفعال مغاير لها. فيمتنع اذن ان تكون الشهوة قسماً للمحبة

وايضاً ان الصداقة ثلاثة اقسام مفيدة ومستلذة ومحمودة كما قال الفيلسوف

في الخلقيات كـ ٨ ب ٣٠ والصدقة المفيدة والمستلذة تتضمن الشهوة ٠ فإذا لا يجب جعل الشهوة قسمة للصدقة

لكن يعارض ذلك ان من الاشياء ما يقال اننا نحبه لكوننا نشتهي كما يقال ان انساناً يحب الحمر بسبب الحلاوة التي يشتهيها فيها كما في كتاب الجدل ٢ ب ٢٠٢ وليس يقال ان لنا صداقة مع الحمر او نحوها كما في الخلقيات كـ ٨ ب ٢٠٢ فإذا محبة الشهوة غير محبة الصداقة غير

والجواب ان يقال ان المحبة هي ارادة الخير لشيء كما قال الفيلسوف في الخطابة كـ ٢ ب ٤٠ فإذا حركة المحبة تتوجه الى امرين اي الى الخير الذي يريد المحب لشيء اي لنفسه او لغيره والى ما يريد له الخير فالخير الذي يريد المحب لغيره يتعلق به محبة الشهوة وما يريد له المحب الخير يتعلق به محبة الصداقة وهذه القسمة تعتبر بحسب المتقدم والمتأخر لان ما يُحِبُّ بمحبة الصداقة يُحِبُّ مطلقاً ولذاته وما يُحِبُّ بمحبة الشهوة فليس يحب مطلقاً ولذاته بل لغيره لانه كما ان الموجود لذاته مطلقاً ما حصل على الوجود في نفسه والموجود من وجه ما كان وجوده في غيره كذلك الخير المساق الوجود خير مطلقاً متى كان حاصلًا في نفسه على الخيرية وخير من وجه متى كان خيراً لغيره وعلى هذا فالمحبة التي يُحِبُّ بها شيء لا يكون له خير محبة بالاطلاق والمحبة التي يُحِبُّ بها شيء لا يكون خيراً لاخر محبة من وجه

إذا اجيب على الاول بان المحبة لا تقسم الى صداقة وشهوة بل الى محبة صداقة ومحبة شهوة اذا ما يقال صديق حقيقة لمن نريد له خيراً او ما نريده لانفسنا يقال اننا نشتهي

وبذلك تبضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الصداقة المفيدة والمستلذة يريد بها الصديق خيراً لصديقه

وبهذا الاعتبار تحصل حقيقة الصداقة الا انه لما كان يقصد ايضاً بذلك الخير
لذاته وفائدته كانت الصداقة المفيدة والمستلذة من حيث تُعتبر من جهة محبة
الشهوة عارية عن حقيقة الصداقة الحقيقية

المبحث السابع والعشرون

في علة المحبة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة المحبة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الخير
هل هو وحده علة للمحبة — ٢ هل المعرنة علة لها — ٣ هل المشابهة علة لها — ٤ هل انفعال
آخر نفساني علة لها

الفصل الاول

في ان الخير هل هو وحده علة للمحبة

يُختص الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الخير وحده علة المحبة اذ ليس
الخير علة المحبة الا لكونه يُحِبُّ وقد يعرض ان يُحِبُّ الشر ايضاً كقولته في مز ٦٠ :
« من يحب الجور يغض نفسه » والا لكانت كل محبة سالحة فاذا ليس الخير
وحده علة المحبة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة لك ٢ ب ٤ « انا نحب من يقرُّ بشره » فيظهر
اذن ان الشر هو علة الخير

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ « ليس الخير وحده
محبوباً عند الجميع بل الجميل ايضاً »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ « ليس يُحِبُّ حقيقة

الا الخير فقط » فالخير اذن علة المحبة

والجواب ان يقال ان المحبة الى القوة الشوقية التي هي قوة منفعة كما مر في البحث الآنف فان نسبة موضوعها اليها نسبة علة حركتها او فعلها وعلى هذا فانما يكون علة المحبة بالخصوص ما كان موضوعها وموضوع المحبة الخاص هو الخير لان المحبة تدل على ميل طبيعي او ارتياح في المحب الى المحبوب كما مر في البحث الآنف ف ١ و ٢ وانما يكون خيراً شيئاً ما كان معادلاً له ويميل اليه طبعاً ذلك الشيء ومن ذلك يحصل ان الخير هو العلة الخاصة للمحبة

اذ اوجب على الاول بان الشر لا يحب اصلاً الا باعتبار الخيراى من حيث هو خير من وجه ويعتبر خيراً مطلقاً وعلى هذا يكون شيء لمن المحبة قبيحاً من حيث يتميل الى ما ليس خيراً حقيقياً بالاطلاق وبهذا المعنى يحب الانسان الجور من حيث يجر منه لنفسه خيراً كاللذة او المال او نحو ذلك

وعلى الثاني بان من يقرب بشره فليس يحب لاجل الشربل لاجل اقراره به فان اقرار الانسان بشره يتضمن حقيقة الخير من حيث ينفي التدليس والتليس وعلى الثالث بان الجميل والخير واحد ذاتاً وانما يتغايران اعتباراً فقط لانه لما كان الخير ما يشبهه كل شيء كان من حقيقته ان تسكن الشهوة عنده . واما الجميل فمن حقيقته ان تسكن الشهوة في منظره او ادراكه ولذلك انما يتعلق به من الحواس بوجه الخصوص ما كان منها مدركاً بالوجه الاخص وهو البصر والسمع الخادمان للعقل فاننا نقول مناظر جميلة واصوات جميلة واما محسوسات الحواس الأخر فلا نصفها بالجمال فلا نقول طعموم او روائح جميلة وبذلك يتضح ان الجميل يزيد على الخير نسبة الى القوة المدركة فان الخير يطلق على ما يروق للشهوة مطلقاً والجميل يطلق على ما يروق لها بمجرد ادراكه

الفصل الثاني

في ان المعرفة هل هي علة المحبة

يُخْطِى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المعرفة ليست علة المحبة لان التماس شيء انما يحدث عن محبته . وقد يُلْتَمَسُ امورٌ مجهولة كالعلوم لانه لما كان تحصيل العلوم هو معرفتها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٥ فتمت عرفت حصلت ولم تُلْتَمَس . فاذا ليست المعرفة علة المحبة

٢ وايضاً ان محبة شيء مجهول وفضل محبة شيء على معرفته يظهر انهما في حكم واحد . وبعض الاشياء تُحِبُّ أكثر من ان تُعرف كالله الذي يمكن في هذه الحياة ان يُحِبُّ بذاته لا أن يُعرف بذاته . فاذا ليست المعرفة علة المحبة

٣ وايضاً لو كانت المعرفة علة المحبة لامتنع وجرد المحبة حيث لا معرفة . والمحبة توجد في جميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٩ مقاً بخلاف المعرفة فانها لا توجد في جميع الاشياء . فاذا ليست المعرفة علة المحبة لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس أثبت في كتاب الثالث ١٠ انه لا يمكن لاحد ان يحب شيئاً مجهولاً

والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان الخير هو علة المحبة من حيث هو موضوعها وهو ليس موضوع الشهوة الا باعتبار كونه مدركاً فكانت المحبة تقتضي ادراكاً للخير المحبوب ولذلك قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ١٢ و ١٢ ان «النظر الجسماني هو مبدأ المحبة الحسية» وكذلك نظر الجمال الروحاني والخيرية الروحانية هو مبدأ المحبة الروحانية . فالمحبة اذن تُعَلَّلُ بالمعرفة كما تُعَلَّلُ بالخير الذي لا تتعلق به المحبة الا اذا كان مدركاً

اذما اجيب على الاول بان من يلتمس العلم لا يكون جاهلاً اباه بالكلية بل لا بد ان يكون له سابقة معرفة به يوجه ما اما بالاجمال او بشيء من آثاره او بسامعه مدحه

كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ و ٢ و ٣. وليس معرفته اياه على هذا النحو تحصيلاً له بل انما يحصل بكمال معرفته وعلى الثالث بانه يُشترط لكمال المعرفة ما لا يُشترط لكمال المحبة فان المعرفة خاصة بالعقل الذي من شأنه ان يفصل الاشياء المتصلة في الخارج ويؤلف على نحو ما بين الاشياء المختلفة بايقاعه النسبة بينها ولذلك يُشترط لكمال المعرفة ان يعرف الانسان بالتفصيل جميع ما في المطلوب معرفته كاجزائه وقواه وخاصياته والمحبة خاصة بالقوة الشوقية التي تتوجه الى الشيء بحسبها هو في نفسه فيكفي لكمالها ان يحب الشيء بحسب ادراكه في نفسه ولهذا يعرض ان شيئاً يحب أكثر من ان يُعرف لجواز ان يحب محبة كاملة وان لم يُعرف معرفة كاملة كما يظهر على الخصوص في العلوم التي يحبها بعض الناس بسبب ما لهم بها من المعرفة الاجمالية كمعرفتهم ان الخطابة علم يقتدر به الانسان على الاقتناع فيجربون ذلك فيها وكذا يقال في محبة الله

وعلى الثالث بان المحبة الطبيعية الموجودة في جميع الاشياء ايضاً صادرة عن معرفة ما لا يفي نفس الاشياء الطبيعية بل في مبدع الطبيعة كما مر في البحث الآنف ف ١

الفصل الثالث

في ان المشابهة هل هي علة المحبة

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان المشابهة ليست علة للمحبة لان شيئاً واحداً بعينه لا يكون علة للاضداد والمثابهة علة البغض ففي ام ١٣: ١٠ «المشاجرات تحدث دائماً بين المتكبرين» وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٤ «الخزافون يختصمون» فاذاً ليست المشابهة علة المحبة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٤ «قد يحب انسان في غيره ما

لا يريد ان يكون فيه « من يجب مثل الروايات الهزلية ولكنه لا يريد ان يكون
مثلاً . ولو كانت المشابهة هي العلة الخاصة للمحبة لم يجوز ذلك بل لم يكن الانسان
يجب في غيره الا ما هو حاصل عليه او يريد ان يحصل عليه . فالمشابهة اذن
ليست علة المحبة

٣ وايضاً كل انسان يجب ما يحتاج اليه وان لم يكن حاصلًا عليه كما يجب السقيم
الصحة والفقر الغنى . وهو من حيث يحتاج اليهما وليس حاصلًا عليهما مابين
لها . فاذا ليست المشابهة فقط علة للمحبة بل المباشرة ايضاً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ « انا » نحب من يفيدنا مالا وصحة
وكذلك جميع الناس يحبون من يرعى صداقة الموتى . وليس لجميع الناس هذه
الصفات . فاذا ليست المشابهة علة للمحبة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوان يحب نظيره »
والجواب ان يقال ان المشابهة هي في الحقيقة علة المحبة لكن لا بد من اعتباران
المشابهة بين اثنين يجوز اعتبارها على نحوين اولاً من حيث ان في كليهما بالفعل
شيئاً واحداً بعينه كما يقال لاثنتين حاصلتين على البياض متشابهتان وثانياً من حيث
ان لاحدهما بالقوة والبل ما للآخر بالفعل كقولنا ان الجسم الثقيل الخارج
عن حيزه مشابه للجسم الثقيل الموجود في حيزه وكشابهة القوة للفعل لان الفعل
موجود في القوة على نحو ما فالضرب الاول من المشابهة يصدر عنه محبة الصداقة
او الإخاء لانه من حيث يكون اثنان متشابهين كأن لهما صورة واحدة يكونان
متحدين في تلك الصورة كاتحاد انسانين في صورة الانسانية وايضين في البياض
ولهذا كان احدهما ميل الى الآخر ميله الى نفسه ويريد له الخير ارادته اياه لنفسه
والضرب الثاني يصدر عنه محبة الشهوة او صداقة النافع او المذيد لان كل
موجود بالقوة من حيث هو كذلك يشتهي وجوده بالفعل ومتى حصل له ذلك

يستلذه إذا كان ذا شعورٍ وإدراكٍ وقد مر في البحث الآنف ف ء ان المحب
بمحبة الشهوة يحب حقيقة نفسه لانه يريد ذلك الخير الذي يشتهيهِ وكل انسان
فهو احبُّ الى نفسه من غيره لا تحاده بنفسه في الجوهر وبغيره في شبه صورة ما
وعليه فاذا امتنع عن ادراك الخير الذي يحبه بسبب مشابهته لنفسه في الصورة
صار مكروهاً لنفسه لامن حيث هو مشابه لنفسه بل من حيث هو مانعٌ لخيره
ولهذا يخافون لئلا يمتنعوا في الربح ويتشاجر المتكبرون لئلا يمتنعوا في العظمة
التي يشتهونها

ومن ذلك يظهر الجواب على الاعتراض الاول

واجيب على الثاني بان محبة انسان في غيره لما لا يحبه في نفسه يوجد فيها ايضاً
حقيقة المشابهة باعتبار المناسبة لانه بالنسبة الى ما يحبه في نفسه كالغير بالنسبة الى
ما يحبُّ فيه كما انه اذا احبَّ المغني المجيد الكاتب المجيد يُمتَرِّهنا شبه المناسبة
من حيث ان كلاهما حاصلٌ على ما يلائمه في صناعته

وعلى الثالث بان من يحب ما يحتاج اليه يشابه ما يحبه مشابهة القوة للفعل كما
تقدم في جرم الفصل

وعلى الرابع بان غير الكريم يحب الكريم باعتبار مشابهة القوة للفعل ايضاً من
حيث يتوقع منه ما يشتهيهِ ومثل ذلك يقال في من يرعى الصداقة بالنسبة الى
من ليس يرعاها فيظهر ان الصداقة عند كليهما صداقة نفع او يقال انه وان لم
يكن جميع الناس حاصلين على هذه الفضائل باعتبار ملكاتها التامة الا انهم حاصلون
عليها باعتبار مبادئها العقلية التي تقتضي ان من لم يكن ذا فضيلة يحب ذا الفضيلة
لشابهته عقله الطبيعي

الفصل الرابع

مل انفعال آخر نفساني علة للمحبة

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر انه يجوز ان يكون انفعال آخر علة للمحبة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٣ ان بعضاً يحبون لاجل اللذة • واللذة انفعال فاذا بعض الانفعالات الأخر علة للمحبة

٢ وايضاً ان الشوق انفعال • وقد نحب بعض الناس بسبب شوقنا الى امر نتوقه منهم كما يظهر في كل صداقة تعتقد بسبب النفع • فاذا بعض الانفعالات الأخر علة للمحبة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ «من لا يرجو نيل شيء ما فهو اما يحبه محبة فاترة او لا يحبه اصلاً وان رآه جميلاً جداً» • فاذا الرجاء ايضاً علة المحبة

لكن يعارض ذلك ان جميع الانفعالات الأخر تصدر عن المحبة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ا ب ٧ و ٩

والجواب ان يقال ليس انفعال آخر الا وهو مسبوق بمحبة ما وتحقيق ذلك ان كل انفعال نفساني آخر يفيد حركة الى شيء او سكوناً في شيء وكل حركة الى شيء او سكون في شيء يصدر عن ميل او استعداد طبيعي وهذا يرجع الى حقيقة المحبة فيستحيل اذن ان يكون انفعال نفساني آخر علة بالاجمال لكل محبة الا انه قد يكون انفعال آخر علة لنوع من المحبة كما ان خيراً علة لا آخر

اذاً اجيب على الاول بانه متى أحب انسان شيئاً لاجل اللذة كانت هذه المحبة صادرة عن اللذة الا ان هذه اللذة صادرة ايضاً عن محبة اخرى سابقة • اذ ليس يلتذ احد الا بما يحبه بوجه ما

وعلى الثاني بان الاشتباقي الى شيء ما مسبوق دائماً بمحبة ذلك الشيء وعلى هذا

فالشوق الى شيء يجوز ان يكون علةً لمحبة شيء آخر كما ان من يشتهي المال يحب
لذلك من يبه المال

وعلى الثالث بان المحبة تصدر عن الرجاء او تزداد به باعتبار اللذة التي تصدر
عنه وباعتبار الشوق الذي يشتد به لان ما لانرجوه لانشتاق اليه شوقاً شديداً
على ان الرجاء ايضاً انما يتعلق بخير محبوب



المبحث الثامن والعشرون

في معلولات المحبة — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في معلولات المحبة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان
الاتصال هل هو معلول للمحبة — ٢ هل التداخل معلول لها — ٣ هل الانجذاب معلول لها
— ٤ هل الغيرة معلول لها — ٥ في ان المحبة هل هي انفعال مضر بالمحب — ٦ هل هي علة لكل
ما يفعله المحب

الفصل الأول

في ان الاتصال هل هو معلول للمحبة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الاتصال ليس معلولاً للمحبة فان الغيبة
منافية للاتصال . والمحبة تجتمع مع الغيبة فقد قال الرسول في غلا ٤ : ١٨ « غاروا
على الذي هو حسن في الخبر كل حين (يريد نفسه كما في الشارح) لا وقت حضوري
عندكم فقط » . فاذا ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٢ وايضاً كل اتصال فهو اما بالماهية كاتصال الصورة بالهيولى والعرض بالمحل
والجزء بالكل او بمجرد آخر مقوم للكل واما شبه الجنس او النوع او العرض . واتصال

الماهية لا يصدر عن المحبة والا لم تتعلق المحبة أصلاً بالأشياء المفترقة بالماهية واتصال
الشبه أيضاً لا يصدر عن المحبة بل المحبة تصدر عنه كما مر في البحث الآنف ٣.
فاذاً ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٣ وايضاً ان الحب بالفعل يصير محسوساً بالفعل والعقل بالفعل يصير معقولاً
بالفعل . والمحبة بالفعل لا يصير محبوباً بالفعل . فالانصال اذن معلولٌ للدراك
لا للمحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٩ « كل محبة
فهي قوةٌ موحدة »

والجواب ان يقال ان اتصال المحب بالمحبيب على ضربين احدهما حقيقي
وذلك متى كان المحبوب حاضراً لدى المحب والثاني شوقي وهذا يُعتبر بحسب ادراك
سابق لان الحركة الشوقية تتبع الادراك ولما كانت المحبة على ضربين محبة شهوة
ومحبة صداقة كان كلاهما يحصل عن تصور اتصال المحبوب بالمحب لان من يحب شيئاً
مشتتاً اياه يصوره عائداً الى صلاح حاله وكذلك من يحب انساناً بمحبة الصداقة
يريد له الخير كما يريد له نفسه فيعتبره بمنزلة نفسه من حيث يريد له الخير كما
يريد له نفسه ولذلك يقال ان الصديق ذاتٌ ثانية لصديقه وقال اوغسطينوس
في اعترافاته ك ٤ ب ٦ وفي رجوعه ك ٣ ب ٦ « لقد اصاب من قال عن صديقه انه
نصف روحه » . فالضرب الاول من الاتصال تفعله المحبة على سبيل العلة المؤثرة
لانها تحرك الى اشتهاؤ والتماس حضور المحبوب لدى المحب على انه ملائم له
وخاص به والضرب الثاني تفعله المحبة على سبيل العلة الصورية لان المحبة هي هذا
الاتصال او الارتباط ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٨ ب ١٠ « المحبة
كوصلة تجمع او تشتهي ان تجمع بين اثنين » اي بين المحب والمحبيب وقد اشار
بقوله تجمع الى اتصال الشوق الذي ليس من دونه محبة وبقوله نقصد ان تجمع

الى الاتصال الحقيقي

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض ينجح على الاتصال الحقيقي الذي تقتضيه المأذة على انه علتها واما الشوق فيحصل عند غيبة المحبوب الحقيقية واما المحبة فتحصل في الغيبة وفي الحضور

وعلى الثاني بان الاتصال بالنسبة الى المحبة على ثلاثة اقسام فبه ما هوعلة للمحبة وهذا هو الاتصال الجوهرى باعتبار محبة الانسان لنفسه والاتصال التشبيهي باعتبار محبة لغيره كما مر في المبحث الآنف ف ٣ ومنه ما هو نفس المحبة ذاتا وهو ما كان بحسب مناسبة الشوق وهو يشبه الاتصال الجوهرى من حيث ان نسبة المحب الى المحبوب بحسبة الصداقة كنسبته الى نفسه ونسبته الى المحبوب بحسبة الشهوة كنسبته الى شيء يختص به . ومنه ما هو معلول للمحبة وهذا هو الاتصال الحقيقي الذي يلتمسه المحب من المحبوب وهو يكون بحسب موافقة المحبة فقد قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٢ « قال ارسطوفانس ان المتحابين يتوقان الى ان يصيرا واحداً الا انه لما كان ذلك يستلزم فساد كليهما او احدهما كما ان التماسان ما يلائمهما ويليق بهما من الاتحاد اى ان يصحبا ويتشافها ويتصلا بينهما في نحو ذلك »
وعلى الثالث بان الادراك يستكمل باتصال المدرك بالمدرك بشبهه واما المحبة فتقتضي اتصال المحبوب بنفسه بالمحب على نحو ما ذكر مر قريباً فالمحبة اذن اجمع من الادراك

الفصل الثاني

في ان التداخل هل هو معلول للمحبة

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة لا تحدث التداخل اى حصول كل من المحب والمحبوب في الآخر لان ما يحصل في الآخر يكون محوياً فيه . ويمتنع كون شيء واحد بعينه حاوياً ومحوياً . فاذا امتنع ان يصدر عن المحبة التداخل

اي حصول كل من المحب والمحجوب في الآخر

٢ وايضاً ليس ينفذ شيء باطن شيء تام الاجزاء الا بقسمة وتفصيل وتفصيل
الاشياء المتصلة حقيقة ليس الى الشهوة التي هي محل المحبة بل الى العقل . فاذا
ليس التداخل معلولاً للمحبة

٣ وايضاً لو كان كل من المحب والمحجوب يحصل في الآخر بالمحبة لكان اتصال
المحجوب بالمحب كاتصال المحب بالمحجوب والاتصال هو المحبة كما مر في الفصل الآنف
فيلزم كون المحب محبوباً دائماً من المحجوب وهذا ظاهر الفساد . فاذا ليس التداخل
معلولاً للمحبة

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوحنا ٤: ١٦ « من ثبت في المحبة ثبت في الله والله فيه »
وقوله في المحبة اي محبة الله . فاذا كذلك كل محبة تقتضي حصول المحجوب في المحب
والجواب ان يقال ان هذا التداخل يجوز اعتباره من جهة القوة المدركة ومن
جهة القوة الشوقية لانه من جهة القوة المدركة يقال ان المحجوب حاصل في المحب
من حيث يوجد في ادراك المحب كقوله في فيلي ١: ٢ « لاني احفظكم في قلبي »
ويقال ان المحب حاصل في المحجوب بالادراك لا من حيث يوجد في ادراك
المحجوب الظاهري بل من حيث يجتهد ان يستقصي داخلياً جميع ما يختص بالمحجوب
واحداً واحداً وهكذا يدخل الى باطنه كقوله في ١ كور ٢: ١٠ عن الروح القدس
الذي هو محبة الله « يفحص حتى اعماق الله » . واما من جهة القوة الشوقية فيقال
ان المحجوب يحصل في المحب باعتبار وجوده في شوقه بارتياح ما اليه بحيث يلتذ المحب
به او ينجبراته عند حضوره او يتوجه بالاشتياق عند غيبته اليه اذا كان محبوباً
بمحبة الشهوة او الى الخيرات التي يريد لها اذا كان محبوباً بمحبة الصداقة لالسبب
خارج كما اذا اشتهى انسان شيئاً لاجل شيء آخر او اراد خيراً لغيره لاجل شيء
آخر بل لارتياح باطن الى المحجوب ولذلك يقال محبة باطنة واحشاء المحبة .

وبعكس ذلك يحصل الحب في المحبوب بحجة الشهوة بخلاف حصوله فيه بحجة الصداقة فان محبة الشهوة لا تسكن في ادراك المحبوب او التمتع به على وجه خارج او ظاهري بل تلتصق كمن الحصول على المحبوب بوصولها الى باطنه على نحو ما ومحبة الصداقة يحصل بها الحب في المحبوب من حيث يعتبر خيراً المحبوب او شره كخيره او شره وارادته كرادته حتى كنا يظهر انه يتفعل ويتأثر بالخير او الشر في شخص صديقه ولهذا كان من شأن الاصدقاء ان يريدوا شيئاً واحداً ويتالموا او يلتذوا بشيء واحد كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٩ ب ٣ وفي الخطابة ك ٢ ب ٤ حتى انه من حيث يعتبر المحب ما لصديقه لنفسه يظهر انه حاصل فيه كتماها واحد بعينه واما من حيث يريد ويفعل بعكس ذلك لاجل الصديق كما يريد ويفعل لاجل نفسه لا اعتباره صديقه كنفسه فالمحبيب يحصل في المنيب ويحوز اعتبار التداخل من جهة ثالثة في محبة الصداقة باعتبار مبادلة المحبة من حيث ان كلا من الصديقين يحب الآخر ويريد ويفعل له الخير

اذ اجيب على الاول بان المحبوب يحصل في الحب من حيث يرسم في شوقه بارتياحه اليه والمحبة يحصل في المحبوب من حيث يتبع على نحو ما ما في باطن المحبوب وليس يمتنع ان يكون شي لا حاوياً ومحوياً باعتبارين كاشتغال كل من الجنس والنوع على الآخر

وعلى الثاني بان ادراك العقل متقدم على عاطفة المحبة وعليه فكما ان العقل يستقصي كذلك عاطفة المحبة تنفذ في المحبوب كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان تلك المحبة نتيجة على النوع الثالث من التداخل وهو ليس يحصل في كل محبة

الفصل الثالث

في ان الانجذاب على هو معرفة المحبة

يُخْتَصَرُ الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس الانجذاب معلولاً للمحبة اذ يظهر ان الانجذاب يدل على انسلاخ عن المحس، والمحبة لا تفعل دائماً انسلاخاً عن المحس فقد يكون المحبون مالكيين انفسهم، فالمحبة اذن لا تفعل الانجذاب ٢، وايضاً ان المحب يشتهي اتصال المحبوب به فهو اذن يجذب المحبوب الى نفسه وليس يتوجه اليه منسلخاً عن نفسه

٣ وايضاً ان المحبة تصل المحب بالمحبوب كما مر في الفصلين السابقين فلما انسلخ المحب عن نفسه ليتوجه الى المحبوب لكان المحبوب أحب اليه دائماً من نفسه وهذا بين البطلان، فاذا ليس الانجذاب معلولاً للمحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب: ١٠٠ «المحبة الالهية تفعل الانجذاب» ١٠٠. والله نفسه حصل له الانجذاب بسبب المحبة «ولكون كل محبة مشتركة في شبه المحبة الالهية كما قال ديونيسيوس هناك ايضاً يظهر ان كل محبة تحدث انجذاباً

والجواب ان يقال يراد بانجذاب الانسان انسلاخه عن نفسه وهذا يحدث بحسب القوة المدركة والقوة الشوقية اما بحسب القوة المدركة فتمتئ انسلخ الانسان عن حالة ادراكه الخاص اما لترفعه الى ادراك اعلى كما يقال منجذب لمن يرتقي الى ادراك ما فوق المحس والعقل من حيث ينسلخ عن حالة ادراك العقل والمحس الطبيعية او لانخطاؤه الى حالة ادنى كما يقال منجذب لمن يصيبه خجل او جنون» واما بحسب القوة الشوقية فتمتئ توجه الشوق من انسان الى آخر خارجاً بنحو من الانحاء عن نفسه فالانجذاب الاول تحدثه المحبة بطريق التهيئة والتمهيد اي من حيث تحمل المحب على التفكير بالمحبوب كما مر في الفصل الآنف والتفكير الشديد

بشيء يذهل صاحبه عما سواه والانجذاب الثاني تُحدثه المحبة بدون توسط اما
محبة الصداقة فتحدثه مطلقاً واما محبة الشهوة فلا تحدثه مطلقاً بل من وجه لان
المحب يخرج في محبة الشهوة عن نفسه على نحو ما اي من حيث لا يكتفي بان
يتلذذ بالخير الحاصل عليه في نفسه بل يلتبس ان يتمتع بخير خارج عن نفسه الا انه
لا التماسه ذلك الخير الخارج لنفسه ليس يخرج عن نفسه مطلقاً بل ذلك الشوق
ينقضي اخيراً في داخله واما في محبة الصداقة فشوق المحب يخرج مطلقاً عن نفسه
لانه يريد الخير ويفعه لصديقه باذلاً همه وعنايته لاجله

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الانجذاب الاول
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على محبة الشهوة التي لا تحدث الانجذاب
بالاطلاق كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المحب انما ينسلخ عن نفسه من حيث يريد الخير ويفعله لصديقه
وهو لا يريد خير صديقه أكثر من خير نفسه فلا يلزم كون غيره احب اليه من نفسه

الفصل الرابع

في ان الغيرة هل هي معلول للمحبة

يُخْتَصَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الغيرة ليست معلولاً للمحبة لانها مبداً
للخصومة وعليه قوله في ١ كور ٣: ٣ اذ فيكم غيرة وخصومة الآية . والخصومة تنافي
المحبة . فالغيرة اذن ليست معلولاً للمحبة

٢ وايضاً ان موضوع المحبة هو الخير الذي من شأنه ان يشرك في نفسه . والغيرة
منافية للاشتراك لاقتضاها في ما يظهر عدم احتمال المحب الشركة في المحبوب كما
يقال ان الرجال يغارون على نسائهم اذ لا يريدون ان يكن مشتركات بينهم وبين
غيرهم . فالغيرة اذن ليست معلولاً للمحبة

٣ وايضاً لا تكون الغيرة دون بغض كما لا تكون دون محبة ايضاً ففي مز ٣: ٧٢

« غرتُ من الأئمة » فإذا ليس يجب جعل الغيرة معلولاً للحجة باكثر مما هي معلولٌ للبغض

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ١٠ ان « الله يدعى غيوراً لفرط محبته للكائنات »

والجواب ان يقال ان الغيرة كيفما اعتبرت تصدر عن شدة المحبة فلا يخفى انه كلما كانت قوة اشد ميلاً الى شيء كانت اشد دفعاً لكل ما يصاد ذلك او ينافيه ولما كانت المحبة حركة الى المحبوب كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣

مب ٣٦ و ٣٥ كانت المحبة الشديدة تبني دفع كل ما ينافيها الا ان ذلك ليس يحدث في محبة الشهوة ومحبة الصداقة سواء لان من يشتهي شيئاً في محبة الشهوة اشتهاً شديداً يتحرك الى مدافعة كل ما ينافي طمأنينة ادراك المحبوب او طمأنينة

التمتع به وهذا المعنى يقال ان الرجال يمارون على نسائهم لثلايفوتهم بشركة الغير ما يتغنون من الانفراد بالزوجة وكذلك الذين يتغنون العظمة يتحركون الى مقاومة من يظهر انهم تعظمون لا اعتبارهم انهم يحولون دون عظمتهم وهذه هي غيرة الحسد

المشار اليها بقوله في مز ١٠٣: ٦ « لا تقبض الاشرار ولا تقر من صانعي الاثم » واما محبة الصداقة فهي تبني خير الصديق فمتى كانت شديدة حركت الانسان الى مقاومة كل ما ينافي خير الصديق وهذا المعنى يقال ان الصديق يمار لصديقه متى

عني بدفع ما يقال او يفعل ضد خير صديقه وعلى هذا النحو يقال ان انساناً يمار الله متى حاول ان يدفع بحسب طاقته ما يصاد كرامة الله او ارادته كقوله في ٣ ملوك ١٩: ١٤ « غرتُ لرب الجنود » وفي شرح قوله في يو ٢: ٢٣ « غيرة يتك اكلتني »

« يؤكل من الغيرة الصالحة من يجتهد في اصلاح كل ما يراه من القبائح واذا تعذر عليه ذلك احتمله وأن منه »

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك على غيرة الحسد التي هي سبب

الخصومة ليس لمضادة الشيء المحبوب بل لمدافعة ما يحول دونه من العوائق
وعلى الثاني بان الخير يُحِبُّ من حيث يمكن اشتراك المحب فيه ولذلك
فكل ما يتمتع كمال هذا الاشتراك يصير مستكراً وهكذا من محبة الخير تحصل
الغيرة على انه قد يحدث من نقص الخيرية ان بعض الخيرات اليسيرة لا يمكن
احرازها كلها معاً من كثيرين فتحصل من محبتها غيرة الحسد بخلاف تلك الخيرات
التي يمكن احرازها كلها من كثيرين فان هذه الغيرة لا تحصل عنها حقيقة اذ ليس
يعد احد غيره على ادراك الحق الذي يمكن ادراكه كله من كثيرين بل قد يحسده
على سمو ادراكه

وعلى الثالث بان بغض الانسان لما ينافي الشيء المحبوب يحصل ايضاً عن المحبة
ولذلك تُجمل الغيرة معلولاً بالخصوص للمحبة باكثر مما تُجمل معلولاً للبغض

الفصل الخامس

في بن النجبة هل هي انفعال مضر بالمحب

يُنْطَوِّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان المحبة انفعال مضر فان السقم يدل
على ضرر بالسقم والمحبة تُسَقِّمُ ففي نش ٥:٢ «أَسْندُونِي بِالزُّهُورِ شِدَّةً دُونِي بِالتَّفَاحِ
فَقَدْ اسْتَمْنَى الْحُبُّ» فالمحبة اذن انفعال مضر

٢ وايضاً ان الاذابة ضرب من التحليل والمحبة مذيبة ففي نش ٦:٥ «نَفْسِي

ذَابَتْ حِينَ نَطَقْتُ حَبِيبِي» فالمحبة اذن محلقة فهي اذن مُفْسِدَةٌ ومُضَرَّةٌ

٣ وايضاً ان الضرر يدل على فرط الحرارة الذي هو مُفْسِدٌ وَالضَّرَمُ يحدث

عن المحبة فقد جعل ديونيسيوس في مراتب السلطة المساوية الحرارة والحدة

والاضطراب في جملة خاصيات محبة السروفين وفي نش ٦:٨ عن المحبة «وَمِيفُهَا

كُوبِضُ النَّارِ وَالْمَلِيبُ» فالمحبة اذن انفعال مضر ومُفْسِدٌ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٩ «كل

شيء يحب نفسه من حيث يحفظ ذاته « فالحجة اذن ليست انفعالا مضرًا بل حافظة ومكينة

والجواب ان يقال ان المحبة تدل على تعلق القوة الشوقية بخير ما كما مر في مب ١٦ ف ١ و ٢ و ٢٧ ف ١ وليس يتضرر شيء بتعلقه بما يلائمه بل يستكمل وتحسن حاله به اذا كان ذلك ممكناً وانما يتضرر وتقبح حاله بتعلقه بما لا يلائمه وعلى هذا فحجة الخير الملائم مكسلة للحب ومصلحة لحاله ومحبة الخير النافر مضره بالحب ومفسدة لحاله فاذا اعظم ما يستكمل الانسان وتصلح حاله بمحبة الله واعظم ما يتضرر وتقبح حاله بمحبة الخطيئة وعليه قوله في هوشع ٩ : ١٠ « صاروا ارجاساً كاحبابهم » وما قلناه الى الآن عن المحبة فانما قلناه باعتبار جهتها الصورية اي باعتبار ما هو الشهوة واما باعتبار ما في انفعال المحبة من الجهة المادية وهو التأثير الجسماني فقد نكون المحبة مضره بسبب فرط التأثير كما يعرض ذلك في الحس وفي كل فعل من افعال القوى النفسانية يحدث بتأثير الآلة الجسمانية واما ما اورد في الاعتراضات فيجاب عليه بأنه يمكن ان يجعل للمحبة معلومات قريبة اربعة وهي الدوبان والتمتع والسقم والاضطراب واولها الدوبان المقابل للتمجد لان الاشياء التمجدة تندمج اجزاؤها بحيث يتعسر دخول جسم غريب بينها والمحبة تقتضي استعداد الشوق لقبول الخير المحبوب باعتبار وجود المحبوب في الحب كما تقدم في ف ٢ فتمجد القلب او صلابته كيفية منافية للمحبة واما الدوبان فيدل على لين في القلب يصبر به القلب مستعداً لدخول المحبوب فيه فاذا كان المحبوب حاضراً وحاصلاً حصل اللذة او التمتع واذا كان غائباً حصل من ذلك انفعالان اي الألم من الغيبة (ولذلك سمي توليوس الألم على وجه الخصوص مرضاً وشدة الشوق الى ادراك المحبوب ويعبر عنها بالاضطراب فهذه هي معلومات المحبة باعتبارها من الجهة الصورية بحسب نسبة القوة الشوقية الى الموضوع واما

انفعال المحبة فيلحقه باعتبار تأثير الآلة معلولات معادلة للمعلولات السابقة

الفصل السادس

في ان المحبة هل هي علة لكل ما يفعله المحب

يُنْتَظَى الى السادس بان يقال: يظهر ان المحب لا يفعل كل شيء عن محبة فان المحبة
انفعال كما مر في مب ٢٦ ف ٢ وليس يفعل الانسان كل ما يفعله عن انفعال بل
منه ما يفعله عن انتخاب ومنه ما يفعله عن جيل كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥ فاذا
ليس يفعل الانسان كل ما يفعله عن محبة

٢ وايضاً ان الشهوة هي مبدأ الحركة والفعل في جميع الحيوانات فلو فعل
الانسان كل شيء عن محبة لكانت سائر الانفعالات القوة الشهوية عبثاً

٣ وايضاً ليس يصدر شيء عن علتين متضادتين معاً. ومن الاشياء ما يصدر عن
البغض. فاذا ليس يصدر كل شيء عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٩ «انما تفعل
جميع الاشياء ما تفعله بسبب المحبة»

والجواب ان يقال كل فاعل يفعل لغاية كما مر في مب ا ف ١ و ٢ والغاية هي الخير
الذي يشتهي ويحبه كل شيء فيتضح اذن ان كل فاعل اياً كان لا يفعل فعلاً الا
عن محبة

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على المحبة التي هي انفعال في
الشوق الحسي وكلامنا الآن على المحبة بالاجمال باعتبار تناولها المحبة العقلية
والنطقية والحيوانية والطبيعية فهذا المعنى تكلم ديونيسيوس على المحبة في الاسماء
الالهية ب ٤ مق ١٢

وعلى الثاني بان المحبة يصدر عنها الشوق والام واللذة وبالتالي سائر الانفعالات
الاخر كما مر في مب ٢٥ ف ٢ فاذا كل فعل يصدر عن انفعال ما فهو يصدر

عن المحبة ايضاً باعتبار كونها اكلة الاولى فلا تكون الانفعالات الأخر عبثاً
لكونها عللاً قريبة

وعلى الثالث بان البغض ايضاً يصدر عن المحبة كما سيأتي قريباً في المبحث التالي ف٢

المبحث التاسع والعشرون

في البغض - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في البغض والبحث في ذلك بدور على ست مسائل - افيان الشر هل هو
علة البغض وموضوعه - ٢ في ان البغض هل يحدث عن المحبة - ٣ في ان البغض هل هو اشد
من المحبة - ٤ هل يقدر احد ان يبغض نفسه - ٥ هل يقدر احد ان يبغض الحق
- ٦ هل يمكن بغض شيء كلي

الفصل الاول

في ان الشر هل هو علة البغض وموضوعه

يُحْتَمَلُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشر ليس علة البغض وموضوعه لان
كل موجود من حيث هو موجود خير فلو كان موضوع البغض هو الشر لم يتعلق
البغض بشيء بل بعدم شيء فقط وهذا يبين البطلان

٢ وايضاً ان بغض الشر محمود ولذلك قيل في مدح بعضهم في ٢ مكاء ٣ : ١
« كانت الشرائع محفوظة غاية الحفظ لما كان عليه اوتيا الكاهن الاعظم من الورع
ولاجل الذين كانوا يبغضون الشر » فلو كان لا يبغض الا الشر لكان كل بغض
محموداً وهذا يبين الفساد

٣ وايضاً ليس شيء بعينه خيراً وشرّاً معاً . وقد يبغض ويحب شيء واحد بعينه

من اشياء مختلفة . فالبغض اذن ليس يتعلق بالشر فقط بل بالخير ايضاً
لكن يعارض ذلك ان البغض يضاد المحبة . وموضوع المحبة هو الخير كما مر في
مب ٢٦ ف ١ . فاذا موضوع البغض هو الشر

والجواب ان يقال لما كان الشوق الطبيعي ينبعث عن ادراك ما ولو اجنبياً
كان الحكم واحداً على ما يظهر في ميل الشوق الطبيعي والشوق الحيواني الذي يحصل
عن الادراك الثاني كما مر في مب ٢٦ ف ١ وظاهر في الشوق الطبيعي انه كما ان
لكل شيء ميلاً او استعداداً طبيعياً لما يلائمه وذلك هو المحبة الطبيعية كذلك لكل
شيء نفور طبيعى عما هو منافى ومفسد وهذا هو البغض الطبيعي . فاذا كذلك
الامر في الشوق الحيواني او العقلي فان المحبة هي ميل الشوق الى ما يُعتبر ملائماً
والبغض هو نفور الشوق عما يُعتبر منافراً ومضراً وكما ان كل ملائم من حيث هو
كذلك يتضمن حقيقة الخير كذلك كل منافى من حيث هو كذلك يتضمن
حقيقة الشر وعليه فكم ان الخير هو موضوع المحبة كذلك الشر هو موضوع البغض
اذ اوجب على الاول بان الموجود من حيث هو موجود لا يتضمن حقيقة المنافر
بل حقيقة الملائم لاشتراك جميع الاشياء في الموجود واما الموجود من حيث هو
موجود مخصوص بعينه فيتضمن حقيقة المنافر لموجود معين وبهذا الاعتبار يكون
بعض الموجودات مكروهاً وبعضها شراً بالقياس الى بعضها وان لم يكن شراً
في نفسه

وعلى الثاني بانه كما قد يُعتبر خيراً ما ليس في الحقيقة خيراً كذلك قد يعتبر
شراً ما ليس في الحقيقة شراً ومن ذلك يعرض احبائنا ان لا يكون بغض الشر ولا
محبة الخير خيراً

وعلى الثالث بان محبة اشياء مختلفة وبغضها لشيء واحد بعينه يعرض بحسب
الشوق الطبيعي من طريق ان شيئاً واحداً بعينه يكون في طبعه ملائماً لاحدها ومنافراً

لآخر كما ان الحرارة ملائمة للنار ومنافرة للماء وبحسب الشوق الحيواني من طريق
ان شيئاً واحداً بعينه يعتبر من احدها خيراً ومن آخر شراً

الفصل الثاني

في ان البغض هل يصدر عن المحبة

يُنْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة ليست علة للبغض لان الاشياء
القسمية بعضها لبعض هي معاً بالطبع كما في باب معاً من لواحق المقولات . وكل
من المحبة والبغض قسم للآخر لكونهما متضادين . فهما اذاً معاً بالطبع . فاذاً
ليست المحبة علة للبغض

٢ وايضاً ليس احد الضدين علة للآخر . والمحبة والبغض ضدان فاذاً الخ
٣ وايضاً ليس المتأخر علة للتقدم . والبغض متقدم على المحبة في ما يظهر للدلالة
البغض على تفور عن الشر والمحبة على ميل الى الخير . فاذاً ليست المحبة علة للبغض
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ٧ و ٩ « جميع
العواطف تصدر عن المحبة » فالبغض اذن لكونه من جملة العواطف النفسانية
يصدر عن المحبة

والجواب ان يقال ان المحبة قائمة بنوع من موافقة الحب للمحبيب والبغض قائم
بنوع من المنافرة او المخالفة كما تقدم في الفصل الآنف وكل شيء يجب ان يعتبر
فيه ما يلائمه قبل اعتبار ما ينافره اذ انما يكون شيء منافراً لآخر من حيث هو
مفسد او مانع لما يلائمه ومن ذلك يلزم بالضرورة ان المحبة متقدمة على البغض
وانه ليس يبغض شيء الا لمضادته الملائم المحبوب وعلى هذا فكل بغض يحدث
عن المحبة

اذاً اجيب على الاول بان الاشياء القسمية بعضها لبعض منها ما يوجد معاً
بالطبع حقيقة واعتباراً كوعى الحيوان ونوعى اللون ومنها ما يوجد معاً اعتباراً

ولكن احدها متقدم حقيقة على الآخر وعلته كما هو ظاهر في انواع الاعداد
والاشكال والحركات ومنها ما ليس معاً لاحقيقة ولا اعتباراً كالجوهر والعرض
لان الجوهر في الحقيقة علة العرض . والموجود يصدق بالاعتبار على الجوهر قبل
صدقه على العرض اذ ليس يصدق على العرض الا من حيث هو في الجوهر . والمحبة
والبغض موجودان معاً بالطبع اعتباراً لاحقيقة فلا يمتنع كون المحبة علة للبغض
وعلى الثاني بان المحبة والبغض انما يكونان متضادين متى تعلقا بواحد بعينه
واما متى تعلقا بمتضادين لم يكونا متضادين بل متلازمين لان محبة شيء وبغض
ضده في حكم واحد فتكون محبة شيء علة لبغض ما يضاده
وعلى الثالث بان الرجوع عن متتهى متقدم في الدرك على التوجه الى متتهى
آخر وامافي القصد فالأمر بالعكس اذ انما يرجع عن متتهى ليتوجه الى آخر
والحركة الشوقية اخص بجهة القصد منها بجهة الدرك ولذلك كانت المحبة متقدمة
على البغض اذ كلاهما حركة شوقية

الفصل الثالث

في ان البغض هل هو اشد من المحبة

يُختلّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان البغض اشد من المحبة فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٦ « ليس احد الا وهربه من الألم اعظم من
ابتغائه اللذة » والهرب من الألم يرجع الى البغض وابتغاء اللذة يرجع الى المحبة .
فالبغض اذن اشد من المحبة

٢ وايضاً ان الاضعف يُقَلَب من الاشد . والمحبة تُقَلَب من البغض وذلك متى
استحالَت المحبة اليه . فالبغض اذن اشد من المحبة

٣ وايضاً ان عاطفة النفس تظهر بالأثر . والانسان اشد ثباتاً في دفع المكروه
منه في طلب المحبوب كما ان الحيوانات العجم ايضاً تترك المستلذات بسبب الضرب

كما مثل بذلك اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . فالبغض اذن اشد من المحبة لكن يعارض ذلك ان الخير اقوى من الشر لان الشر لا يفعل الا بقوة الخير كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١٦ . واختلف المحبة والبغض تابع لاختلاف الخير والشر . فالمحبة اذن اشد من البغض

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون المعلول اقوى من علته وكل بغض فهو يصدر عن محبة صدور المعلول عن علته كما مر في الفصل السابق فيستحيل اذن ان يكون البغض اشد من المحبة مطلقاً بل من الضرورة ايضاً ان تكون المحبة بالاطلاق اشد من البغض فان حركة شيء الى الغاية اشد من حركته الى ما الى الغاية وغاية الهرب عن الشر ادراك الخير فاذا حركت النفس الى الخير اشد مطلقاً منها الى الشر الا انه قد يظهر ان البغض اشد من المحبة لمرتين اما اولاً فلان البغض يُشعر به اكثر من المحبة لانه لما كان ادراك الحس قائماً بنوع من التأثر فتمت كان قد تأثر شيء فلا يُشعر بذلك كما لو كان في حال التأثر ولذلك فحرارة حمى الدق وان كانت اشد لا يُشعر بها كما يُشعر بحرارة حمى الربع لان حرارة حمى الدق صارت كأنها ملكة او طيعة ولهذا كانت المحبة ايضاً اشد تأثيراً عند غيبة المحبوب كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٢ «المحبة يُشعر بها اكثر متى حصلت عن الاحتياج» ولهذا ايضاً كانت منافرة ما يُبغض اشد تأثيراً على الحس من ملائمة ما يُحب . واما ثانياً فلعدم نسبة البغض الى المحبة المحاذية له لانه بحسب تفاوت الخيرات في العظم والحقارة تتفاوت المحبات التي يقابلها بغاض معادلة لها وعلى هذا فالبغض المحاذي لمحبة اعظم اشد تحريكاً من لمحبة التي هي ادنى وبذلك يتضح الجواب على الاول لان محبة اللذة ادنى من محبة حفظ الذات التي يجاذيها الهرب من الالم ولذلك كان الهرب من الالم اشد من محبة النوات واجيب على الثاني بان البغض ليس يقبل المحبة اصلاً الا لاجل محبة اعظم

يحاذيها فالإنسان مثلاً أحبُّ لنفسه منه لصديقه ولكونه يجب نفسه يفيض صديقه
إذا ضاؤه

وعلى الثالث بانه انما يكون الفعل في دفع المكروه اشدّ لان البغض اشدّ تأثيراً
على الحس

الفصل الرابع

هل يقدر احد ان يفيض نفسه

ينحطّ الى الرابع بان يقال: يظهر ان انساناً يقدر ان يفيض نفسه في مز ٦: ١٠
« من يحب الجور يفيض نفسه » وكثير من الناس يحبون الجور فاذا كثير من
الناس يفيضون انفسهم

٢ وايضاً انما يفيض من تريد وتعمل له الشر وقد يريد انسان ويفعل الشر
لنفسه كالذين يتعمدون فاذا بعض الناس يفيضون انفسهم
٣ وايضاً قال بولسيوس في التعزية لك ٢ نث ٥ « البخل يجعل صاحبه مكرهاً »
ومن ذلك يحصل ان كل انسان يفيض البخل وبعض الناس بخلاء فهم اذن
يفيضون انفسهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٢٩: ٥ « لم يفيض احد جنده قط »
والجواب ان يقال يستحيل ان يفيض انسان نفسه بالذات فان كل شيء يشتهي
الخير طبعاً ولا يمكن ان يشتهي لنفسه شيئاً الا باعتبار كونه خيراً لان الشر يحصل
دون قصد الارادة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٢ ومجبة
انسان هي ارادة الخير له كما مر في مب ٢٦ ف ٤ فاذا من الضرورة ان يحب
الانسان نفسه ويستحيل ان يفيض انسان نفسه بالذات الا انه قد يعرض ان
يفيض انسان نفسه بالعرض وذلك يحدث على نحوين فيحدث اولاً من جهة الخير
الذي يريده انسان لنفسه اذ قد يعرض ان يكون ما يشتهي على انه خير من

وجه شراً بالاطلاق وهكذا يريد الانسان لنفسه الشر بالعرض وهذا هو بغضه
 لنفسه ويحدث ثانياً من جهة نفسه التي يريد لها الخير فان كل شيء هو بالخصوص
 ما هو الا هم فيه ولذلك يستند الى المملكة ما يفعله الملك كأنه الملك هو المملكة
 بأسرها وواضح ان الانسان بالخصوص هو عقل الانسان ويعرض ان بعضاً يعتبرون
 انهم بالخصوص ما هم هم باعتبار الطبيعة الجسمية والحسية فيحبون انفسهم بحسب
 ما يعتبرون به انفسهم لكنهم يفيضون ما هم هم حقيقةً بارادتهم ما ينافي العقل وفي
 كلا الوجهين من يجب الجور فليس يفيض نفسه اي روحه فقط بل يفيض
 ذاته ايضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه ليس احدٌ يريد او يفعل لنفسه شراً الا من حيث
 يعتبره خيراً فان الذين ينتجرون ايضاً يعتبرون موتهم خيراً من حيث ينتهي به
 ما يتولاهم من شقاء او ألم

وعلى الثالث بان البخل يفيض عرضاً من اعراضه لكنه ليس لذلك يفيض نفسه
 كما ان المريض يفيض المرض من حيث يجب نفسه او يقال ان البخل يجعل
 صاحبه مكروهاً عند الغير لا عند نفسه بل هو بالاحرى صادرٌ عن افراط محبة
 الذات لا بتقاء الانسان بها لنفسه من الخيرات الزمانية أكثر مما يجب ان يتقيه
 الفصل الخامس

هل يقدر احد ان يفيض الحق

يُنتظَر الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس يقدر احد ان يفيض الحق فان
 الخير والموجود والحق امورٌ متساوكة وليس يقدر احد ان يفيض الخير فاذا
 ليس يقدر احد ان يفيض الحق

٢ وايضاً ان جميع الناس يشتهون العلم طبعاً كما في اول الالهيات والعلم ليس

يتعلق الا بالحق فالحق اذن يُشْتَهَى ويحب بالطبع . وما كان حاصلًا بالطبع فهو حاصل دائمًا . فاذا ليس يقدر احد ان يفيض الحق
 ٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ ان « الناس يحبون غير المتصنعين »
 وما ذاك الا لاجل الحق . فالانسان اذن يحب الحق بالطبع فهو اذن لا يفيضه
 لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٤ : ١٦ « صرت عدواً لكم لقولي لكم الحق »

والجواب ان يقال ان الخير والحق والموجود متحدة حقيقة لكنهما متغايرة اعتباراً
 فان الخير يتضمن اعتبار المشتى ولا كذلك الموجود او الحق فان الخير ما يشتهيه
 كل شيء ولذلك لا يجوز ان يُفيض الخير من حيث هو خير لا باعتباره كلياً ولا
 باعتباره جزئياً واما الموجود والحق الكليان فيمتنع عليهما البغض لان المنافرة سبب
 البغض والملاءمة سبب المحبة والموجود والحق يشتركان فيهما جميع الاشياء الا انه
 لا يمتنع تعلق البغض بموجود جزئي وبحق جزئي باعتبار كونه مضاداً او منافراً لان
 المضادة والمنافرة لا تنافي حقيقة الموجود والحق كما تنافي حقيقة الخير ومضادة
 حق جزئي او منافرة للخير المحبوب تحدث على ثلاثة انحاء اولاً باعتبار كون
 الحق موجوداً في نفس الاشياء الخارجة وجود العلة والاصل وبهذا الاعتبار قد
 يفيض الانسان الحق من حيث يريد ان لا يكون حقاً ما هو حق وثانياً باعتبار
 حصول الحق في معرفة الانسان فتمنعه عن طلب المحبوب كما لو اراد بعض ان
 لا يعرفوا حقيقة الايمان ليسوع لهم الخطأ ولسان هولاء قيل في ايوب ١٤: ٢١
 « معرفة طرقك لا تبتغيها » وثالثاً يفيض الحق الجزئي على انه منافراً باعتبار كونه
 حاصلًا في عقل الغير كما انه لو اراد انسان ان يقترب خطيئة يفيض معرفة الغير
 للحق من جهة خطيئته وعلى هذا قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٣
 « يحب الناس الحق ساطعاً ولكنهم يفيضونه موبخاً »

وبذلك يتضح الجواب على الاول
واجيب على الثاني بان معرفة الحق محبوبة بالذات ولذلك قال اوغسطينوس
« يحبه الناس ساطعاً » الا انه يجوز ان تكون مكروهة بالعرض من حيث تحول
دون مشتهى ما
وعلى الثالث بانه انما يحب غير المتصنعين من حيث ان الانسان يحب بالذات
معرفة الحق الذي يملئه غير المتصنعين

الفصل السادس

هل يمكن بغض شيء كلي

يُخْطَى الى السادس بان يقال : يظهر انه يستحيل تعلق البغض بشيء كلي
لكونه من انفعالات الشوق الحسي الذي انما يتحرك من ادراك المحسوس والحس
لا يقدر ان يدرك الكلي . فيستحيل اذن تعلق البغض بشيء كلي
٢ وايضاً ان البغض يحدث عن المنافرة المنافية للشركة . والشركة من حقيقة
الكلي . فيستحيل اذن تعلق البغض بشيء كلي
٣ وايضاً ان موضوع البغض هو الشر . والشر يوجد في الخارج لا في الذهن كما في
الالهيات كـ ٦ م ٨ . فاذا لكون الكلي لا يوجد الا في العقل الذي يتزعج الكلي
من الجزئي يظهر انه يستحيل تعلق البغض بشيء كلي
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة كـ ٢ ب ٤ « انما يحدث الغضب
بين الافراد واما البغض فيتعلق بالاجناس ايضاً فان كل انسان يبغض اللص
والمفتري »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الكلي على نحوين الاول من حيث يراد به
معنى الكلية والثاني من حيث يراد به الطبيعة المتصفة بذلك المعنى فان اعتبار
الانسان الكلي غير اعتبار الانسان بما هو انسان غير . فاذا اعتبر الكلي بالمعنى

الاول فليس لقوة حسية لا ادراكية ولا شوقية ان تتعلق به لان الكلّي يحصل بانتزاعه
من المادة الشخصية التي هي تحمل كل قوة حسية الا انه يجوز لقوة حسية ادراكية
وشوقية ان تتعلق بشيء بوجه العموم كقولنا ان موضوع البصر هو اللون بالعموم
لا لان البصر يدرك اللون الكلّي بل لان اللون ليس يوصف بكونه مدركاً من
البصر من حيث هو لون جزئي بعينه بل من حيث هو لون مطلقاً وبهذا المعنى
يجوز تعلق البغض الحسي ايضاً بشيء كلي فمن الاشياء ما يضاد الحيوان من حيث
طبيعته الكلية لا من حيث طبيعته الجزئية فقط كضادة الذئب للشاة ومن ثم
كانت الشاة تبغض الذئب بالعموم واما الغضب فلا يحدث الا عن شيء جزئي
اذ انما يحدث عن فعل شيء مضر والافعال خاصة بالجزئيات ولذلك قال الفيلسوف
في الموضوع المتقدم ذكره ان الغضب لا يتعلق الا بشيء جزئي واما البغض فيجوز
ان يتعلق بشيء بالعموم واما البغض باعتباره في الجزء العقلي فلكونه يلحق
الادراك العقلي الكلّي يجوز تعلقه بالكل باعتباره

اذ اوجب على الاول بان الحس لا يدرك الكلّي من حيث هو كلي لكنه يدرك
ما تعرض له الكلية بالانتزاع

وعلى الثاني بان ما كان مشتركاً بين الجميع لا يجوز تعلق البغض به لكنه لا يتمتع
ان يكون شيء مشتركاً بين كثيرين ومتافراً لآخرين فيكون مكروهاً لهم

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الكلّي من حيث يراد به معنى الكلية
وهو بهذا الاعتبار لا يتعلق به الادراك او الشوق الحسي



المبحث المثلث ثلاثين

في الشهوة - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط - ٢ هل هي انفعال مخصوص - ٣ هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية - ٤ في ان الشهوة هل هي غير متناهية

الفصل الأول

في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط

يُختلَفُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست خاصة بالشوق الحسي فمنها ما يقال لها شهوة الحكمة كقوله في حك ٢١: ٦ «شهوة الحكمة تُبَلِّغُ الى الملكوت الدائم» والشوق الحسي يمنع تعلقه بالحكمة. فاذاً ليست الشهوة خاصة بالشوق الحسي

٢ وايضاً ان ابتغاء او امر الله ليس الى الشوق الحسي بل قال الرسول في ر ١٨: ٧ «الخير لا يمكن في اي في جسدي» والشهوة تتعلق بابتغاء او امر الله كقوله في مز ١١٨: ٢٠ «اشتيت نفسي ان تبقي احكامك» فهي اذن ليست خاصة بالشوق الحسي

٣ وايضاً ان لكل قوة خيراً خاصاً تشتهيه. فالشهوة اذن توجد في كل قوة نفسانية وليست خاصة بالشوق الحسي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ «الجزء الغير الناطق الخاضع للعقل والانتقاد له يُقَسَّمُ الى شهوة وغضب وهذا هو جزء النفس الغيرة الناطق الانفعالي والشوقي» فالشهوة اذن خاصة بالشوق الحسي

والجواب ان يقال ان الشهوة هي الشوق الى المستلذ كما قال الفيلسوف في
الخطابة لـ ١ ب ٢ واللذة على قسمين كما سيأتي قريباً في المبحث التالي ف ٣ و ٤ احدها
اللذة بالخير المعقول وهو خير العقل والثاني اللذة بالخير المحسوس فاللذة الأولى
يظهر انها خاصة بالنفس وحدها والثانية مشتركة بين النفس والجسد لان الحس
قوة في آلة جسمية ومن ثم كان الخير المحسوس هو خير المركب كله. والشوق الى
هذه اللذة يظهر انه هو الشهوة المشتركة بين النفس والجسد كما يدل على ذلك مجرد
لفظها (اي في اللاتينية وهو *concupiscentia* ومعناه الاشتهاً معاً) فالشهوة
اذن خاصة في الحقيقة بالشوق الحسي وبالقوة الشهوانية المأخوذ اسمها منها
اذاً اجيب على الاول بان الشوق الى الحكمة او غيرها من الخيرات الروحانية
يقال له احياناً شهوة اما لمساوية بينهما او لاشتداد شوق الجزء الاعلى الذي يحصل
منه فيض على الشوق الادنى بحيث ان الشوق الادنى يتوجه ايضاً على حسب
حاله الى الخير الروحاني تابعاً للشوق الاعلى والجسد ايضاً يخدم الروحانيات
كقوله في مز ٨٣: « قلبي وجسمي ابتهجا بالاله الحي »
وعلى الثاني بان الابتغاء والاشتياق ليس في الحقيقة الى الشوق الادنى فقط
بل بالحري الى الشوق الاعلى ايضاً اذ لا يفيد المصاحبة في الاشتهاً كالشهوة
(اي في اللاتينية *concupiscentia*) بل يفيد مجرد الحركة الى الشيء المتغنى
وعلى الثالث بان من شأن كل قوة نفسانية ان تشتهي خيراً الخاص بالشهوة
الطبيعية التي لا تتبع الادراك واما اشتهاً الخير بالشهوة الحيوانية التي تتبع الادراك
فخاص بالقوة الشوقية واشتهاً شيء باعتبار كونه خيراً مستلذاً بالحس وهو الاشتهاً
بالخصوص فخاص بالقوة الشهوانية

الفصل الثاني

في ان الشهوة هل هي افعال مخصوص

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست افعالاً مخصوصاً للقوة الشهوانية فان الانفعالات تمتاز بحسب موضوعاتها . وموضوع الشهوانية هو المستلذ بالحس وهو ايضاً موضوع الشهوة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ . فاذاً ليست الشهوة افعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٣ « الشهوة هي محبة الامور القانية » فهي اذن ليست مغايرة للمحبة . وجميع الانفعالات المخصوصة متغايرة بينها . فالشهوة اذن ليست افعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٣ وايضاً كل افعال من انفعالات الشهوانية يقابلها منها افعالٌ مخصوص كما تقدم في م ب ٢٣ ف ٢ . وليس في الشهوانية افعالٌ مخصوص يقابل الشهوة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ « الخير المرجو تحصل عنه الشهوة والحاضر تحصل عنه اللذة وكذلك الشر المتوقع يحصل عنه الجبن والحاضر يحصل عنه الالم » ومن ذلك يظهر انه كما ان الالم يضاد اللذة كذلك الجبن يضاد الشهوة والجبن ليس في الشهوانية بل في الغضبية . فالشهوة اذن ليست افعالاً مخصوصاً في الشهوانية

لكن يعارض ذلك ان الشهوة تصدر عن المحبة وتوجه الى اللذة وهما من انفعالات الشهوانية فهي اذن مغايرة لسائر انفعالات الشهوانية مغايرة افعال مخصوص

والجواب ان يقال ان الخير المستلذ بالحس هو بالاجمال موضوع الشهوانية كما مر في م ب ٢٣ ف ١ فتغايره اذن تغاير انفعالات الشهوانية وتغاير الموضوع يجوز اعتباره اما من جهة طبيعته او من جهة التغاير في قوة الفعل فتغاير الموضوع الفاعل

من جهة طبيعته يحصل عنه تغير الانفعالات المادي والتغير من جهة القوة
القائمة يحصل عنه تغير الانفعالات الصوري الذي به تتغير الانفعالات بالنوع .
وهذا اعتبار آخر لقوة الغاية او الخير المحركة من جهة كون الخير حاضراً حقيقة
ومن جهة كونه غائباً فباعتبار كونه حاضراً يوجب السكون فيه و باعتبار كونه غائباً
يوجب التحرك اليه وعلى هذا فالمستلذ المحسوس من حيث يجعل الشوق مناسباً
على نحو ما وموافقاً له يحدث المحبة ومن حيث يجذب الى نفسه حال غيبته يحدث
الشهوة ومن حيث يحمل على السكون في نفسه حال حضوره يحدث اللذة ومن
ذلك يظهر ان الشهوة انفعال متغير بالنوع للمحبة وللذة واما اشتباه هذا المستلذ
او ذاك فيحدث في الشهوات تغيراً بالعدد

اذا اوجب على الاول بان الخير المستلذ ليس موضوع الشهوانية مطلقاً بل باعتبار
كونه غائباً كما ان المحسوس هو موضوع المحافظة باعتبار كونه ماضياً فان هذه
الاحوال الجزئية توجب تغير النوع في انفعالات الجزئ الحساس الذي يتعلق
بالجزئيات او في قراءه ايضاً

وعلى الثاني بان ذلك الوصف وصف بالعلة لا بالماهية فليست الشهوة هي نفس
المحبة بل معلولاً للمحبة او يقال ان اوغسطينوس اطلق هناك الشهوة بالفساحة
على كل حركة شوقية تتعلق بالخير المستقبل فيدخل فيها المحبة والرجاء

وعلى الثالث بانه لم يوضع اسم للانفعال الذي يقابل الشهوة بلا توسط ويتعلق
بالشر كتعلق الشهوة بالخير الا انه لتعلقه بالشر الغائب كالجن قد يستعمل الجن
مكانه كما قد تستعمل الشهوة مكان الرجاء لان ما كان من الخير او الشر يسيراً
لا يُعْتَدُّ به ولذلك وُضِعَ لكل حركة شوقية الى الخير او الشر المستقبل الرجاء والجن
الذان يتعلقان بالشاق من الخير او الشر

الفصل الثالث

هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس بعض الشهوات طبعياً وبعضها غير طبيعي فإِنَّ الشهوة خاصة بالشوق الحيواني كما تقدم في ف ١ والشوق الطبيعي قسيم للشوق الحيواني . فإذا ليس لنا شهوة طبيعية

٢ وإيضاً ان التغاير المادي لا يوجب التغاير في النوع بل في العدد فقط والتغاير العددي لا يدخل في مقاصد العلم . ولو وجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية لم تكن تغاير الا بتغاير الموضوعات المشتهة وهذا يحصل عنه التغاير المادي والعددي فقط . فالشهوة اذن لا تقسم الى طبيعية وغير طبيعية

٣ وإيضاً ان النطق قسيم للطبع كما في انطبعيات ك ٢ م ٩٥ فلو كان في الانسان شهوة غير طبيعية لوجب ان تكون ناطقة وهذا مستحيل لان الشهوة انفعال فهي الى الشوق الحسي وليست الى الارادة التي هي شوقٌ نطقي . فإذا ليس يوجد شهوات غير طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف اثبت في الخلقيات ك ١ ب ١١ وفي الخطابة

ك ٣ ب ١١ شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية

والجواب ان يقال ان الشهوة هي الشوق الى الخير اللذيذ كما تقدم في ف ١ والشئ يكون لذياً على نحوين اولاً لكونه ملائماً لطبيعة الحيوان كالطعام والشراب ونحوهما وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها طبيعية وثانياً لكونه ملائماً للحيوان بحسب ادراكه كما اذا تصور انسان شيئاً خيراً وملائماً فاستلذه وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها غير طبيعية ويطلق عليها عادة اسم الهوى . فالشهوات الاولى الطبيعية مشتركة بين الناس والبهائم لان لكل فريق منهما ما يلائمه ويستلذه بالطبع والناس متفقون جميعاً فيها ولذلك وصفها الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١١ بكونها

عامة وضرورية واما الشهوات الثانية فخاصة بالناس الذين من شأنهم وخدم ان يتصوروا شيئاً خيراً وملائماً ما عدا ما تقتضيه الطبيعة ولذلك قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ان الشهوات الاولى غير نطقية والثانية نطقية ولا خلاف اعتبارات الناس باختلافهم يقال للثانية ايضاً خاصة ومردفة اي زائدة على الطبيعة كما في الخلقيات ك ٣

اذا اُجيب على الاول بان ما يُشْتاق اليه بالشوق الطبيعي يجوز ان يُشْتاق اليه بعينه بالشوق الحيواني متى تعلق به الادراك وعلى هذا فالطعام والشراب ونحوهما مما يُشْتاق اليه طبعاً يجوز ان تعلق به الشهوة الحيوانية وعلى الثاني بان مغايرة الشهوات الطبيعية لغير الطبيعية ليست ماديةً فقط بل صورية ايضاً باعتبار ما من حيث تحصل عنه مغايرة الموضوع الفاعل وموضوع الشوق هو الخبر المدرك فتغاير الفاعل اذن يرجع اليه تغاير الادراك اي من حيث يدرك كونه شيئاً ملائماً بالادراك المطلق الذي عنه تحدث الشهوات الطبيعية التي سماها الفيلسوف في الموضع المتقدم من الخطابة غير نطقية ومن حيث يدرك شيء كذلك بالروية انني عنها تحدث الشهوات الغير الطبيعية التي لذلك سماها الفيلسوف في الموضع المذكور نطقية

وعلى الثالث بان الانسان ليس يوجد فيه نطق كلي فقط وهو الذي يرجع الى الجزء العقلي بل نطق جزئي ايضاً وهو يرجع الى الجزء الحسي كما اسلفنا في ق ١ م ب ٧٨ ف ٤ وعلى هذا فالشهوة النطقية ايضاً يجوز ان ترجع الى الشوق الحسي ولهذا يجوز ايضاً ان يتحرك الشوق الحسي من النطق الكلي بواسطة التصور الجزئي

الفصل الرابع

في ان الشهوة هل هي غير متناهية

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست غير متناهية فان موضوعها

هو الخير المتضمن حقيقة الغاية والنهاية ومن ثبت غير المتناهي ينفي النهاية كما في
الالهيات كـ ٨م ٢٠ فيمتنع اذن كون الشهوة غير متناهية
٢ وايضاً ان الشهوة تتعلق بالخير الملائم لصدورها عن المحبة . وغير المتناهي لكونه
غير معادل يمتنع ان يكون ملائماً . فيمتنع اذن كون الشهوة غير متناهية
٣ وايضاً ان غير المتناهيات لا يمكن قطعها فلا يمكن فيها البلوغ الى الاخير .
والمشتهي تحصل له اللذة ببلوغه الى الاخير . فاذا لو كانت الشهوة غير متناهية لم
تحصل اللذة اصلاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة كـ ١ ب ٦ « لما كانت الشهوة
غير متناهية كان الناس يشتهون اموراً غير متناهية »

والجواب ان يقال ان الشهوة قسمان طبيعية وغير طبيعية كما مر في الفصل
الآنف فالشهوة الطبيعية لا يجوز ان تكون غير متناهية بالفعل لتعلقها بما تقتضيه
الطبيعة والطبيعة لا تقصد الا شيئاً محدوداً ومعيناً ولذلك لا يشتهي انسان اصلاً
طعاماً غير متناهٍ او شرباً غير متناهٍ الا انه كما يعرض في الطبيعة وجود غير متناهٍ
بالقوة على سبيل التعاقب كذلك يعرض للشهوة الطبيعية ان تكون غير متناهية
بالتعاقب بمعنى انها بعد ان تكون قد حصلت على طعام تشتهي مرة أخرى
طعاماً او شيئاً آخر تقتضيه الطبيعة لان هذه الخيرات الجسمية لو رودها من
خارج لا تبقى دائماً بل تُفقد ومن ثم قال الرب السامرية في يو ٤ : ١٣ « من يشرب
من هذا الماء يبطش ايضاً » . واما الشهوة الغير الطبيعية فغير متناهية مطلقاً لكونها
تبع العقل كما مر في الفصل الآنف ومن شأن العقل ان يذهب الى غير النهاية .
وعليه فمن يشتهي الغني لا يجب ان يشتهي الى حد محدود بل يجوز ان يشتهي ان
يصير غنياً مطلقاً بقدر الطاقة . ويجوز ايضاً ان يعلل كون بعض الشهوات متناهية
وبعضها غير متناهية بعلّة أخرى كما قال الفيلسوف في السياسة كـ ١ ب ٦ فان شهوة

الغاية لا تكون الا غير متناهية لان الغاية تُشْتَهَى لذاتها كالصحة ولذا فالصحة التي هي اعظم تُشْتَهَى أكثر وهكذا الى غير النهاية كما انه اذا كان الايض بالذات يفرض فالاشد بياضاً أكثر إفرازاً واما شهوة ما الى الغاية فليست غير متناهية اذا كان لا يُشْتَهَى منه الا ما يلائم الغاية وعلى هذا فمن يجعل الغنى غاية يشتهي الى ما لا يتناهى ومن يشتهي لضرورة المعاش يشتهي منه ما كان متناهياً وضرورياً للمعاش كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وقس على ذلك شهوة سائر الاشياء اذا اجيب على الاول بان كل ما يُشْتَهَى فانه يعتبر متناهياً اما لكونه متناهياً حقيقة من حيث يُشْتَهَى دفعة واحدة بالفعل واما لكونه متناهياً من حيث يتعلق به الإدراك اذ يتنوع ادراكه باعتبار كونه غير متناهٍ لان الغير المتناهي ما ائى كـم فَرَضَ له لا يزال بالامكان فرض شيء خارج عنه كما في الطبيعيات كـ ٣ م ٦٣ وعلى الثاني بان للعقل قدرة غير متناهية باعتبار ما من حيث يقدر ان ينظر في شيء الى غير النهاية كما يظهر في زيادة الاعداد والخطوط فيكون غير المتناهي باعتبار ما معادلاً للعقل لان الكلبي يدركه العقل غير متناهٍ باعتبار ما من حيث يتناول بالقوة افراداً غير متناهية وعلى الثالث بانه لا يُشْتَرَطُ لاستلذاذ الانسان ان ينال كل ما يشتهي بل ان يتلذذ بكل مشتته يناله

المبحث الحادي والثلاثون

في المذة في نفسها — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في المذة ولان المذة تنقسم الى اربعة اجزاء الاول في المذة في نفسها والثاني في عللها والثالث في معولاتها والرابع في حسنها وقبحها. اما الاول فالبحث فيه يدور على

ثماني مسائل — ١ في ان ان اللذة هل هي انفعال — ٢ هل تحصل في الزمان — ٣ هل هي مغايرة الفرح — ٤ هل تحصل في الشوق العتي — ٥ في نسبة لذات الشوق الاعلى الى اللذة الشوق الادنى — ٦ في نسبة اللذات الحسية بعضها الى بعض — ٧ في ما اذا كان لنا لذة غير طبيعية — ٨ في ما اذا كان يجوز التضاد بين اللذات

الفصل الأول

في ان اللذة هل هي انفعال

يُنْحَظُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان اللذة ليست انفعالا فان الدمشقي قد فرق بين الفعل والانفعال بقوله في الدين المستقيم كـ ٢ بـ ٢٢ «الفعل حركة ملائمة للطبيعة والانفعال حركة منافية للطبيعة» واللذة فعل كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٧ بـ ١٢ و ١٣ وكـ ١٠ بـ ٤٠ فهي اذن ليست انفعالا

٢ وايضا ان الانفعال هو التحرك كما في الطبيعيات كـ ٢ مـ ١٩ وفي النفس كـ ٢ مـ ٤٥ واللذة لا تقوم بالتحرك بل بانقضاء الحركة اذ انما تحدث عن الخير الذي قد حصل

فهي اذن ليست انفعالا

٣ وايضا ان اللذة تقوم باستكمال المتلذذ على نحو ما لانها تكمل الفعل كما في الخلقيات كـ ١٠ بـ ٤٠ والاستكمال ليس انفعالا او استمالة كما في الطبيعيات كـ ٢ مـ ١٦ وفي النفس كـ ٢ مـ ٥٨ فاللذة اذن ليست انفعالا

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل اللذة اي الفرح في جملة الانفعالات النفسانية في مدينة الله كـ ١٠ بـ ٦ وكـ ١٤ بـ ٨

والجواب ان يقال ان حركة الشوق الحسي يقال لها بالخصوص انفعال كما مر في مـ ٢٢ فـ ٣ وكل عاطفة تصدر عن الادراك الحسي فهي حركة للشوق الحسي وهذا يصدق بالضرورة على اللذة لانها «حركة نفسانية واستكمال دفني»

ومحسوس بطبيعة موجودة ه كما قال اقياسوف في الخطابة ك٥ ب ١١ ولقهم ذلك
يجب ان يُعتبر انه كما يحدث في الاشياء الطبيعية ان بعض الاشياء تدرك كالاتها
الطبيعية كذلك يحدث في الحيوانات واذا كان التحرك الى الكمال لا يحصل دفعة
فادراك الكمال الطبيعي يحصل دفعة والفرق بين الحيوانات وسائر الاشياء الطبيعية
ان سائر الاشياء الطبيعية متى استكملت بما يلائمها في طباعها لا تشعر بذلك والحيوانات
تشعر به ومن هذا الشعور تحدث حركة نفسانية في الشوق الحسي وهذه الحركة
هي اللذة فهو اذن قد اراد بقيد الحركة النفسانية بيان جنس اللذة وبقيد الاستكمال
بالطبيعة الموجودة اي بما هو موجود في طبيعة الخارج بيان علتها وهي حضور الخير
الملائم للطبع وبقيد الدنبي الدلالة على ان الاستكمال لا يراد به حال الاستكمال
بل انتضاءه اي نهاية الحركة اذ ليست اللذة تكونا كما زعم افلاطون بل هي قائمة
بانقضاء التكون كما في الخلقيات ك٧ ب ١٢ وبقيد المحسوس الاحتباس عن كمالات
الاشياء الغير المحسوسة التي لا لذة فيها وهكذا يتضح ان اللذة تكونها حركة في
الشوق الحيواني تابعة ادراك الحس هي انفعال نفسياني

اذا اُجيب على الاول بان الفعل الذي يلائم الطبيعة ولا يعوق منه عائق كمال
ثان كما في كتاب النفس م ٢ و ٥٥ و ٦ ولذلك متى استكملت الاشياء بفعلها الطبيعي
الغير المانع حصلت لها اللذة القائمة بانقضاء الاستكمال كما تقدم في جرم الفصل
وعلى هذا فقول الفيلسوف اللذة فعل ليس وصفاً بالماهية بل بالعادة

وعلى الثاني بان الحيوان يجوز ان يُعتبر فيه حركتان احدهما بحسب قصد الغاية
وتختص بالشهوة والثانية بحسب الدرك وتختص بالفعل الخارج فاذا انقطعت في
من قد ادرك الخير الذي يلتذ به حركة الدرك التي بها يتوجه الى الغاية فلا تنقطع
حركة القوة الشوقية فهي كما كانت تشتهي قبل الدرك ما لم يكن حاصلًا كذلك
تلتذ بعده بما قد حصل لانه وان كانت اللذة سكونًا للشوق باعتبار حضور الخير

الذيذ المألئ الشوق لا يزال الشوق مع ذلك متأثراً من المشتى وباعتبار هذا
التأثر كانت اللذة حركة

وعلى الثالث بانه وان كان اسم الانفعال يُطلق باخص وجهه على الانفعالات
المفسدة والتوجهة الى الشر كالمراض الجسمانية وكالأم والجبن في النفس الا
ان بعض الانفعالات تبوجه الى الخير كما مر في مب ٢٢ و ٢٣ ف ١ واللذة انفعال
من هذا القبيل

الفصل الثاني

في ان اللذة هل تحصل في الزمان

يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان اللذة تحصل في الزمان لانها حركة كما
قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ . وكل حركة فهي في زمان . فاللذة اذن
تحصل في الزمان

٢ وايضاً يقال لشيء مستمر او طويل المدة باعتبار الزمان . وبعض اللذات توصف
بطول المدة . فاللذة اذن تحصل في الزمان

٣ وايضاً ان الانفعالات الانسانية متحدة بالجنس . وبعض الانفعالات الانسانية
تحصل في الزمان . فكذا اللذة ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٣ و ٤ « ليس يحصل
احد على اللذة باعتبار زمان ما »

والجواب ان يقال ان شيئاً يحصل في الزمان على نحوين بالذات وبالفير او بما
يشبه العرض لانه لما كان الزمان هو عدد المتعاقبات كان يقال حاصل في الزمان
بالذات لما كان من حقيقته التعاقب او شيء راجع الى التعاقب كالحركة والسكون
والحكم وما شبه ذلك ويقال حاصل في الزمان بالفير لا بالذات لما ليس من حقيقته
التدرج والتعاقب لكنه خاضع لشيء تدرجي كما ان الاتصاف بالانسانية ليس

من حقيقة التعاقب اذ ليس حركة بل منتهى الحركة او التحريك اي التوليد الا
انه لما كان خاضعاً لعل متغيرة كان بهذا الاعتبار حاصلًا في الزمان . اذا نقرر
ذلك وجب القول بان اللذة ليست بالذات في الزمان لانها التذاذ بالخير الحاصل
الذي كانما هو منتهى الحركة الا انه اذا كان ذلك الخير الحاصل خاضعاً للتغير
كانت اللذة في الزمان بالعرض واما اذا لم يكن متغيراً البتة فلا تكون اللذة في
الزمان لا بالذات ولا بالعرض

اذا اجيب على الاول بان الحركة على ضربين كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨
احدها فعل ناقص اي موجود بالقوة وهذه الحركة تدريجية وحاصلة في الزمان
والثانية فعل كامل اي موجود بالفعل كالتعقل والشعور والارادة واشباهها ومثلها
التلذذ ايضاً وهذه الحركة ليست تدريجية ولا حاصلة في الزمان بالذات
وعلى الثاني بان اللذة تنصف بالاستمرار او طول المدة باعتبار كونها في الزمان
بالعرض

وعلى الثالث بان موضوع سائر الانفعالات ليس الخير الحاصل كما هو موضوع
اللذة فهي اذن تتضمن من حقيقة الحركة الناقصة اكثر مما تتضمنه اللذة فيكون
عدم الحصول في الزمان البقي باللذة

الفصل الثالث

في ان اللذة هل هي مغايرة للفرح

يُخْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفرح هو عين اللذة من كل وجه لان
الانفعالات النفسانية تتمايز بالموضوعات . وموضوع اللذة والفرح واحدٌ بعينه وهو
الخير الحاصل . فالفرح اذن هو عين اللذة من كل وجه .
٢ وايضاً ان الحركة الواحدة لا تنتهي الى مُنتَهَيْن . والحركة التي تنتهي الى
الفرح والى اللذة واحدة وهي الشهوة . فاللذة اذن والفرح واحدٌ من كل وجه .

٣ وايضاً لو كان الفرح مغايراً للذة لكان الانسراح والبهجة والطرب تدل بمجامع
الحجة على شيء غير اللذة فتكون كلها انفعالات متمايزة وهذا ظاهر الفساد . فالفرح
اذن ليس مغايراً للذة

لكن يعارض ذلك اننا نصف الحيوانات العجم باللذة ولا نصفها بالفرح . فاذا
ليس الفرح واللذة واحداً بعينه

والجواب ان يقال ان الفرح نوع من اللذة كما قال ابن سينا في كتابه في
النفس اذ لا بد من اعتباره كما ان من الشهوات ما هو طبيعي ومنها ما ليس طبيعياً
ولكنه تابع للعقل كما تقدم في البحث الآنف ف ٣ كذلك من اللذات ما هو
طبيعي ومنها ما ليس طبيعياً ولكنه مصاحب للعقل او بعبارة أخرى منها ما
يختص بالنفس ومنها ما يختص بالجسد كما قال الدمشقي وغريغوريوس النيصي
الاول في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٣ و ٢٢ والثاني في كتاب طبيعة الانسان ب ١٨
لانا نلذذ بما نشتهي بالطبع متى حصلنا عليه وبما نشتهي بالعقل . والفرح لا يطلق
الا على اللذة التابعة للعقل ولذلك لا نصف به الحيوانات العجم بل انما نصفها
باللذة فقط . وكل ما نشتهي بالطبع نقدر ايضاً ان نشتهي مع لذة العقل بدون
العكس ولذلك كل ما يتعلق به اللذة يجوز ان يتعلق به الفرح عند ذوي العقول
وان لم يتعلق دائماً بكل شيء اذ قد يشعر احياناً انسان بلذة في البدن ولا يفرح
بها بالعقل ومن ذلك يتضح ان اللذة اعم من الفرح

اذ اوجب على الاول بانه لما كان موضوع الشوق الحيواني هو الخير المدرك
كان تغاير الادراك يرجع على نحو ما الى تغاير الموضوع فكانت اللذات الحيوانية
التي يقال لها ايضاً افراح مميزة للذات الجسمية التي يقال لها لذات فقط على
حد ما مر في الشهوات ايضاً في البحث الآنف ف ٣

وعلى الثاني بان مثل هذا التغاير موجود ايضاً في الشهوات بحيث ان اللذة هي

بإزاء الشهوة والفرح بإزاء الرغبة وهذا يرجع بالاحرى الى الشهوة الحيوانية في ما يظهر وهكذا يتغاير السكون ايضاً بحسب تغاير الحركة وعلى الثالث بان سائر الاسماء الدالة على اللذة مأخوذة من مغللاتها فان الانشراح مأخوذ من معنى انبساط القلب والبهجة مأخوذة من العلامة الظاهرة الدالة على اللذة الباطنة اي من حيث ان الفرح الباطن يذمى الى الخارج والطرب مأخوذ من بعض دلائل او آثار خاصة للانشراح ومع ذلك يظهر ان جميع هذه الاسماء ترجع الى الفرح اذ لا نستعملها الا في حق الطبائع الناطقة

الفصل الرابع

في ان اللذة هل تحصل في الشوق العقلي

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان اللذة لا تحصل في الشوق العقلي فقد قال الفيلسوف في الخطابة كتاب ١١ « اللذة حركة محسوسة » والحركة المحسوسة لا تحصل في الجزء العقلي . فاللذة اذن لا تحصل في الجزء العقلي ٢ وايضاً ان اللذة انتعال . وكل انتعال يحصل في الشوق الحسي . فاللذة اذن لا تحصل في الشوق الحسي

٣ وايضاً ان اللذة مشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم . فهي اذن لا تحصل الا في الجزء المشترك بيننا وبين الحيوانات العجم . لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٦: ٤ « تلذذ بالرب » . والشوق الحسي لا يقدر ان يتعلق بالله بل انما يتعلق به الشوق العقلي فقط . فاللذة اذن يجوز ان تحصل في الشوق العقلي

والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان من اللذة ما يتبع ادراك العقل وادراك العقل ليس يتحرك به الشوق الحسي فقط بعلقه بشيء جزئي بل الشوق العقلي الذي يقال له ارادة ايضاً وعلى هذا يحصل في الشوق العقلي اي في الارادة

اللذة التي يقال لها فرح لا اللذة الجسمية على ان بين لذة الشوقين فرقا وهو ان
لذة الشوق الحسي يصاحبها تغير جسماني ولذة الشوق العقلي ليست سوى حركة
بسيطة للارادة وهذا المعنى قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٦ « ليس
الهوى والانشراح سوى الارادة المتعلقة ببلوغ ما نريده »

إذا اجيب على الاول بان الفيلسوف اطلق المحسوس في التعريف على كل
ادراك فقد قال في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ « لكل حاسة لذة وكذلك للعقل والنظر
لذة » ويحتمل ايضاً ان يكون اراد بذلك تعريف لذة الشوق الحسي فقط

وعلى الثاني بان اللذة تتضمن في الحقيقة حقيقة الانفعال من حيث يصاحبها
تغير جسماني وهي لا تحصل في الشوق العقلي بهذا الاعتبار بل باعتبار الحركة
البسيطة اذ بهذا المعنى تحصل في الله والملائكة ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٧ في الباب الاخير ان « الله يفرح بفعل واحد بسيط » وقال ديونسيوس في
آخر مراتب السلطة السماوية « لا يشعر الملائكة بلذتنا الانفعالية لكنهم يفرحون
بالله بفرح عدم الفساد »

وعلى الثالث بانه لا تحصل عندنا اللذة التي نشارك فيها الحيوانات العجم فقط
بل اللذة التي نشارك فيها الملائكة ايضاً وعليه قول ديونسيوس في الموضع المشار
اليه « كثيراً ما يشترك البشر القديسون في اللذات الملكية » وعلى هذا لا تحصل
عندنا اللذة في الشوق الحسي الذي نشارك فيه الحيوانات العجم فقط بل في
الشوق العقلي الذي نشارك فيه الملائكة ايضاً

الفصل الخامس

في ان اللذات الجسمية المحسوسة هل هي اعظم من اللذات الروحانية المعقولة
يُختلص الى الخامس بان يقال : يظهر ان اللذات الجسمية المحسوسة اعظم من
اللذات الروحانية المعقولة فان جميع الناس يسعون وراء لذة ما كما قال الفيلسوف

في الخلقيات ك ١٠ ب ٢. والذين يسمون وراء اللذات المحسوسة أكثر من الذين يسمون وراء اللذات المعقولة. فإذا اللذات الجسمانية اعظم
٢ وايضاً ان عظمة العلة تُعرف من المعلوم. ومعلولات اللذات الجسمانية اشد تأثيراً فهي تحدث في البدن تغييراً وفي بعض الناس جنوناً كما في الخلقيات ك ٧ ب ٣. فهي اذن اشد تأثيراً
٣ وايضاً ان اللذات الجسمانية يجب تعديلها وقمعها بسبب شدتها. واللذات الروحانية لا يجب قمعها. فإذا اللذات الجسمانية اعظم
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٨: ١٠٣ «ما اعذب اقوالك في حلقى هي احلى في فمي من العسل» وقول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ «اعظم لذة ما حصلت بفعل الحكمة»

والجواب ان يقال ان اللذة تحصل عن الاتصال بالملائم متى أدرك بالحس والعقل كما مر في ف ١ ولا بد من اعتبار ان افعال النفس الحسية والعقلية بالخصوص متى لم تتعد الى موضوع خارج كانت افعالاً وكالاتٍ لنفس الفاعل وهي التعقل والشعور والارادة واشباعها لان الافعال التي تتعدى الى موضوع خارج هي بالاحرى افعالاً وكالاتٍ للموضوع المتأثر منها فان الحركة هي فعل المتحرك من المحرك وعلى هذا فما تقدم ذكره من افعال النفس الحسية والعقلية هو خير للفاعل وهو ايضاً مدرك بالحس والعقل فاللذة اذن تحصل عن نفس هذه الافعال ايضاً لا عن موضوعاتها فقط وعليه فاذا قيست اللذات المعقولة باللذات المحسوسة باعتبار التناظر بنفس الافعال كالتناظر بادراك الحس وبادراك العقل فلا شبهة في ان اللذات المعقولة اعظم جداً من اللذات المحسوسة فان الانسان اشد التنازلاً بادراكه شيئاً بالتعقل منه بادراكه شيئاً بالشعور لان الادراك العقلي اكمل ويدرك أكثر من الادراك الحسي لان العقل اعظم التفاتاً الى فعله من

الحس ثم ان الادراك العقلي احب الى الانسان فكل انسان يؤثر فقد الباصرة على فقد البصيرة كما هي مفقودة في البهائم او المجانين عني ما قال ارغطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ١٤ واذا قيست اللذات المعقولة الروحانية باللذات المحسوسة الجسمية في انفسها وبوجه الاطلاق فاللذات الروحانية اعظم وهذا يظهر من الامور الثلاثة التي تشترط للذة وهي الخير المتصل وما يتصل به واتصاله به فان الخير الروحاني اعظم من الخير الجسماني واحب الى الانسان يدل على ذلك ان الناس يتجافون حتى عن اعظم الملاذ البدنية ثلثا يفقدوا الكرامة التي هي خير معقول ثم ان الجزء العقلي ايضاً اشرف جداً واعظم ادراكاً من الجزء الحسي واتصال الطرفين في اللذات المعقولة ادخل واكمل وأثبت اما كونه ادخل فلان الحس يقف عند عوارض الشيء والظاهرة واما العقل فيبلغ بادراكه الى كنه الشيء لان موضوع العقل هو الماهية . واما كونه اكمل فلان اتصال المحسوس بالحس يقارنه الحركة التي هي فعل ناقص ولذلك لم تكن اللذات المحسوسة تحصل دفعة بل شي لا ينقضي فيها وشي لا يتوقع انقضاؤه كما يظهر في لذة الطعام والزكاح واما المعقولات فليس فيها حركة ولذلك كانت اللذات المعقولة تحصل دفعة . واما كونه أثبت فلان المستلذات الجسمانية فاسدة وسريعة الزوال واما الخيرات الروحانية فخير فاسدة . واما بالنسبة اليها فاللذات الجسمانية اشد لثالة امور اولاً لان المحسوسات ايبين لنا من المعقولات وثانياً لان اللذات المحسوسة لكونها من انفعالات الشوق الحسي يقارنها تغير جسماني وهذا ليس يحدث في اللذات الروحانية الا بفيض من الشوق الاعلى على الشوق الادنى وثالثاً لان اللذات الجسمانية تستهي على انها ادوية لنقائص او ادواء جسمانية ينشأ عنها الآلام فممتلي عقب اللذات الجسمانية هذه الآلام كان الانسان اشد شعوراً بها واكثر قبولاً لها منه للذات الروحانية التي يقابلها الآلام مضادة لها كما سيأتي في مب ٣٥ ف ٥

إذا اجيب على الاول بانه انما يسعى الاكثرون وراء اللذات الجسمية لانها
اكثر للاكثرين ولاحتياج الناس اليها على انها ادوية لآلام كثيرة ولما كان اكثر
الناس متقصرين عن ادراك اللذات الروحانية الخاصة باهل الفضيلة كانوا
يبتعدون الى اللذات الجسمية.

وعلى الثاني بان تغير البدن انما يحصل بالاخص عن اللذات الجسمية من حيث
انها انفعالات للشوق الحسي.

وعلى الثالث بان اللذات الجسمية تحصل بالجزء الحسي الذي يدبر من العقل
ولذلك يجب تعديلها وقمعها بالعقل واما اللذات الروحانية فتحصل بالعقل الذي
هو المدير ولهذا كانت في انفسها معتدلة.

الفصل السادس

في ان لذات النفس هل هي اعظم من لذات سائر الحواس
يُتَخَطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان اللذات الحاصلة بالنس ليست اعظم
من اللذات الحاصلة بالحواس الاخر اذ اعظم لذة في ما يظهر ما يُفقد بفقدتها
كل فرح. وهذا شأن اللذة الحاصلة بالبصر في طويلا ٥ : ١٢ « اي فرح يكون
لي انا المقيم في المظلام لا ابصر ضوء السماء » . فاذا اللذة الحاصلة بالبصر هي اعظم
اللذات المحسوسة

٢ وايضا كل انسان يستلذ ما يحبه كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١
واحب حاسة الى الانسان البصر . فاذا اعظم لذة ما كانت بحاسة البصر

٣ وايضا ان اخص مبدئ للصدقة المستلذة هو الرؤية . وسبب هذه الصدقة
هو اللذة . فيظهر اذن ان اعظم لذة هي اللذة الحاصلة بالبصر

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ « اعظم اللذات
يحصل بالنس »

والجواب ان يقال ان كل شيء يُستلذ من حيث يجب كما تقدم في ف ١٠ والحواس
تُحب لامرين اي للدراك وللنفع كما في الالهيات ك في اوله فاللذة اذن تحصل
بالحس بكلا الامرين الا انه لما كان اعتبار الادراك خيراً انما هو خاص بالانسان
كانت لذات الحواس الأولى وهي الحاصلة بالادراك خاصة بالناس ولذات
الحواس من حيث تُحب لاجل النفع مشتركة بين جميع الحيوانات فاذا اعتبرنا
لذة الحس الحاصلة باعتبار الادراك فواضح ان اللذة الحاصلة بالبصر اعظم من
اللذة الحاصلة بحاسة اخرى واذا اعتبرنا لذة الحس الحاصلة باعتبار النفع فاعظم
الذات هي اللذة الحاصلة باللمس فان نفع المحسوسات يُعتبر بحسب نسبتها الى حفظ
الطبيعة الحيوانية ومحسوسات اللس اقرب الى هذا النفع لان اللس مُدرك لما يقوم
به الحيوان اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحوها وهذا الاعتبار كانت
للذات الحاصلة باللمس اعظم لكونها اقرب الى الغاية ولهذا كانت الحيوانات
التي لا تحصل لها لذة بالحس الا باعتبار النفع لا تلذ بسائر الحواس الا بالقياس
الى محسوسات اللس فان الكلاب لا تلذ بريح الارانب بل بالافتيات بها ولا
الاسد يلذ بخوار الثور بل باقتراحه كما في الخلقيات ك ٣١٠ وعليه لما كانت اعظم
الذات هي لذة اللس باعتبار النفع ولذة البصر باعتبار الادراك فمن اراد المقايسة
بينهما وجد بالاطلاق ان لذة اللس اعظم من لذة البصر باعتبارها ضمن حدود
اللذة المحسوسة اذ لا يخفى ان الشيء الطبيعي بالغ غاية القدرة في كل شيء ولذات
اللس هي المقصودة من الشهوات الطبيعية كشهوة الطعام والتكاح ونحوها ١٠ واما
اذا اعتبرنا لذات البصر من حيث يخدم البصر العقل فهي افضل كما ان اللذات
المعقولة هي افضل من اللذات المحسوسة
اذ اُجيب على الاول بان الفرح يراد به اللذة الحيوانية كما تقدم في ف ٣ وهي
اخص بالبصر واما اللذة الطبيعية فهي اخص باللس

وعلى الثاني بانه انما كان البصر احب الى الانسان بسبب الادراك اذ به تظهر لنا كثرة اختلاف الاشياء كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وعلى الثالث بان اللذة والرؤية ليستا علة للحبة المحمية بطريقة واحدة لان اللذة وخصوصاً اذا كانت حاصلةً باللمس هي علة الصداقة المستأذة بطريق الغاية والرؤية علتها بطريق مبدأ الحركة من حيث يتطبع بروية المحبوب شبح الشيء الداعي الى المحبة واشتهاء التلذذ به.

الفصل السابع

هل يوجد لذة غير طبيعية

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يوجد لذة غير طبيعية لان اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الاجسام . وشوق الجسم الطبيعي لا يسكن الا في حيزه الطبيعي فكذا سكون الشوق الحيواني الذي هو اللذة لا يمكن ان يحصل الا في ما كان طبيعياً له . فاذاً ليس يوجد لذة غير طبيعية ٢ وايضاً ما كان ضد الطبيعة فهو قسري . وكل قسري فهو مؤلم كما في الالهيات ٢٥٦ . فاذاً ليس شيء مما هو ضد الطبيعة لذيداً ٣ وايضاً ان استكمال شيء بطبيعته متى شعر به احدث لذة كما يتضح من تعريف الفيلسوف المتقدم ذكره في ف ١٠ . والاستكمال بالطبيعة طبيعي لكل شيء لان الحركة الطبيعية ما كانت الى متعته طبيعي . فاذاً اكل لذة فهي طبيعية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ٢٧ ب ١٢ ان بعض اللذات تحدث مرضاً وتنافي الطبيعة

والجواب ان يقال ان الطبيعي ما كان بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات ٢٤ م . وهو والطبيعة يُعتبر في الانسان على تحوين اولاً باعتبار كون العقل هو بالاختصاص طبيعة الانسان اذ هو الذي يفيد الانسان الحقيقة النوعية وهذا الاعتبار يجوز

ان يقال ان اللذات الطبيعية ما تعلق بها يلائم الانسان من جهة العقل كما ان التلذذ بملاحظة الحق وبانفعال الفضائل طبيعي للانسان. وثانياً باعتبار كون الطبيعة قسمة للعقل اي كونها ما هو مشترك بين الانسان وغيره وخصوصاً ما ليس منقاداً للعقل وهذا الاعتبار كل ما يرجع الى حفظ البدن اما في شخصه كالمطعم والمشرب والمرقد ونحو ذلك واما في نوعه كالكساح يقال له لذية بالطبع. وقد يحدث ان تكون بعض اللذات من القسبين المتقدمين غير طبيعية مطلقاً وطبيعية من وجه فقد يحدث ان يفسد في شخص مبدأ من مبادئ النوع الطبيعية فيصير المضاد لطبيعة النوع طبعياً لذلك الشخص بالمرض كما ان التخمين طبيعي للماء الحار فاذا كذلك يحدث ان ما هو منافع لطبيعة الانسان اما من جهة العقل او من جهة حفظ البدن يصير طبعياً لانسان ما بسبب ما حصل فيه من فساد الطبيعة بوجه من الوجوه وهذا الفساد قد يحدث من جهة البدن كأن يحدث بالمرض مثلاً كما يحدث المحمومون الحلوماً وبالعكس او بفساد في المزاج كما يلتذ بعض باكل التراب او الفحم او ما اشبه ذلك وقد يحدث من جهة النفس كما تجعل العادة بعض الناس ان يستلذوا اكل اللحوم البشرية ومضاجعة البهائم والذكور او نحو ذلك مما يناقض الطبيعة البشرية وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثامن

هل يمكن حصول المضادة بين اللذات

يُخْتَلَفُ الى الثامن بان يقال : يظهر ان لامضادة بين اللذات فان الانفعالات النفسانية تستفيد النوع والمضادة من الموضوعات. وموضوع اللذة هو الخير والمضادة لا تحصل بين الخيرات بل بين الخير والشر كما في باب المتقابلات من المقولات. فيظهر اذن ان لامضادة بين اللذات

٢ وايضاً ان الواحد يضاده واحد كما اثبتته الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ١٧ .
واللذة يضادها الألم . فاذاً لا تضاد بين لذة واخرى
٣ وايضاً لو كان بين اللذات تضاد لم يكن الاسباب تضاد الاشياء التي يستلذها
الانسان . وهذا التغاير مادي والمضادة تغاير صوري كما في الالهيات ك ١٠ م ١٣
و ١٤ . فاذاً لا تضاد بين لذة واخرى
لكن يعارض ذلك ان الاشياء التي هي متجانسة ومتماثلة معاً متضادة كما قال
الفيلسوف في الموضع المذكور . وبعض اللذات متماثلة كما في الخلقيات ك ١٠
ب ٥ . فاذاً بعض اللذات متضادة
والجواب ان يقال ان اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الاجسام
الطبيعية كما تقدم في ٢ . ومتى حصل سكونان في منتهيين متضادين قيل لهما
متضادان كمضادة السكون الذي في جهة فوق للسكون الذي في جهة تحت كما في
الطبيعات كدم ٥ . وعلى هذا يحدث ايضاً في عواطف النفس ان تكون
لذتان متضادتين
اذاً اجيب على الاول بان المراد بما أورد من قول الفيلسوف الخير والشر في
الفضائل والردائل فيوجد ردائلان متضادتان ولكن لا يوجد فضيلتان متضادتان
واما في ما سوى ذلك فلا يمتنع تضاد خيرين كالحرارة والبرودة اللتين احدهما
خير للنار والاخرى خير للماء وعلى هذا النحو يجوز التضاد بين لذتين الا ان ذلك
ممتنع في خير التفضيلة اذا لا يعتبر الا بحسب الموافقة لشيء واحد وهو العقل
وعلى الثاني بان اللذة في عواطف النفس كالسكون الطبيعي في الاجسام لتعلقها
بشيء ملائم وكأنه طبيعي والألم كالسكون القسري لان الألم يناقض الشوق الحيواني
كما يناقض محل السكون القسري الشوق الطبيعي . والسكون الطبيعي يقابله السكون
القسري في نفس الجسم الواحد والسكون الطبيعي في جسم آخر كما في الطبيعات

كهم ٤ وما يليه . فاللذة اذن يقابلها اللذة والالام
وعلى الثالث بان الاشياء التي نستلذها لكونها موضوعات اللذة لا يحدث تغيراً
مادياً فقط بل تغيراً صورياً ايضاً اذا اختلف وجه الاستلذاذ لان اختلاف وجه
الموضوع يحدث تغيراً في نوع الفعل او الانفعال كما يتضح مما مر في مب ٢٣ ف ١



المبحث الثاني والثلاثون

في علة اللذة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علة اللذة والبحث في ذلك يدور على ثمانية مسائل - ١ في ما اذا كان
الفعل هو العلة الخاصة للذة - ٢ في ما اذا كانت الحركة علة لها - ٣ في ما اذا كان الرجاء
والتذكر علة لها - ٤ في ما اذا كان الالم علة لها - ٥ في ما اذا كانت افعال الغير علة للذة
٦ في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة - ٧ في ما اذا كانت المناهبة علة لها
٨ في ما اذا كان التمتع علة لها

الفصل الاول

في ما اذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الفعل ليس بالعلة الخاصة والاولى للذة
فان التلذذ قائم بانفعال الحس من شيء كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١
اذ لا بد للذة من الادراك كما مر في المبحث الآنف ف ١ . وموضوعات الافعال
تدرك قبل الافعال . فاذا ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة

٢ وايضاً ان اللذة تقوم بالاختصاص بالغاية المدركة لان ادراك الغاية هو الذي
يُشتهي بالخصوص . وليس الفعل غاية دائماً بل قد يكون المفعول هو الغاية . فاذا

ليس الفعل هو العلة الخاصة وبالذات للذة
٣ وايضاً ان البطالة والراحة يراد بهما انقطاع الفعل . وهما مستلذتان كما في
الخطابة كـ ١ ب ١١ . فاذا ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ١٢ و ١٣ وكـ ١٠ ب ٤ و ٥
« اللذة فعل طبيعي غير ممانع »
والجواب ان يقال قد مر في البحث الآنف ١ ان اللذة يشترط لها امران
حصول الخير الملائم وادراك هذا الحصول وكلاهما يقوم بفعل . لان الادراك
الفعلي فعل وكذلك انما نحصل على الخير الملائم بفعل بل كل فعل خاص بشيء
فهو خير ملائم له فوجب من ثمة ان كل لذة تترتب على فعل .
اذا اجيب على الاول بان موضوعات الافعال ليست لذيدة الا من حيث
تصل بنا اما بالادراك وحده كما اذا لذ لنا ملاحظة او مشاهدة بعض الاشياء
او بنحو آخر مع الادراك كما اذا استلذ انسان بادراك حصوله على خير كالغنى او
الكرامة او نحو ذلك مما لا يستلذ به الا باعتبار حصوله فقد قال الفيلسوف في
السياسة كـ ٢ ب ٣ « ان اعتبار الانسان شيئاً ملكاً له يتضمن لذة عظيمة » وهذه
اللذة تصدر عن محبة الانسان الطبيعية لنفسه والحصول على شيء من ذلك انما
هو استعماله او القدرة على استعماله وهذا انما يكون بفعل ومن ذلك يتضح ان كل
لذة ترجع الى فعل على انه علة لها
وعلى الثاني بانه حيث لا تكون الافعال غايات بل المفعولات فالمفعولات ايضاً
مستلذة من حيث انها حاصلة او منفوعة وهذا يرجع الى استعمال او فعل
وعلى الثالث بان الافعال انما هي مستلذة من حيث انها معادلة للفاعل وطبيعية
له ولما كانت القدرة البشرية متناهية كان الفعل معادلاً لها في مقدار ما فاذا
وتجاوز ذلك المقدار لم يكن معادلاً لها ولا مستلذاً بل كان بالاحرى متعباً ومملأً

وبهذا الاعتبار كانت البطالة واللعب وغير ذلك مما يرجع الى الراحة مستلذة
من حيث يُجَنَّبُ بها عن الألم الحاصل عن التعب

الفصل الثاني

في ما اذا كانت الحركة علة للذة

يُخَطِّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحركة ليست علة للذة لان الخير
المُدْرَك حائراً هو علة اللذة كما مر في البحث السابق ١ ومن ثمة قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ ان اللذة ليست كوناً بل فعل شيء كائن وما يتحرك الى
آخر فهو لم يحصل عليه بعد لكنه متوجه على نحو ما الى الكون بالنسبة اليه من
حيث ان كل حركة يقارنها كون وفساد كما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٤ فالحركة اذن
ليست علة للذة

٢ وايضاً ان الحركة تحدث مشقة وتعباً في الافعال والافعال من حيث هي
شاقة ومتعبة ليست مستلذة بل مؤلمة فاذا ليست الحركة علة للذة

٣ وايضاً ان الحركة تتضمن تجرداً وهو يقابل العادة والاشياء المعتادة مستلذة
عندنا كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ فاذا ليست الحركة علة للذة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٣ «ايها الرب الهى
ما هذا ان هذا القسم من الكائنات يتلذذ بتعاقب الشدة والرخاء والحرب والسلام
مع انك انت لذة دائمة لنفسك وبعض المخلوقات من حولك» مما يدل على ان
الناس يتلذذون ببعض التعاقبات وهكذا يظهر ان الحركة علة للذة

والجواب ان يقال يشترط للذة ثلاثة امور الخير اللذيذ واتصال المستلذذ وادراك
هذا الاتصال وباعتبار هذه الثلاثة تصير الحركة للذة كما قال الفيلسوف في
الخلقيات ك ٧ ب ١٢ وفي الخطابة ك ١ ب ١١ لان التغير يصير من جهتنا مستلذاً
لنا بسبب ان طبيعتنا متغيرة ولهذا فما يكون ملائماً لنا الآن لا يكون ملائماً لنا في

ما بعد كما ان الاصطلاء بالنار ملائم للانسان في الشتاء لا في الصيف . واما
من جهة الخير اللذيذ الذي يتصل بنا فيصير التغير ايضاً لذيداً لان دوام فعل شيء
يزيد المفعول كما انه كلما طال مدة مجاورة انسان للنار يزداد تسخناً وجفافاً والحالة
الطبيعية محدودة بقدر فتمت تجاوزت مدة حضور اللذيذ قدر الحالة الطبيعية صار
بعده لذيداً واما من جهة الادراك فلان الانسان يتوق الى ادراك شيء كامل
بكلية فتمت تعذر ادراك بعض امور بكلية دفعة واحدة استلذ فيها التغير بحيث
ينقضي منها شيء ويعقبه آخر وهكذا يشعر بالكل وعلى هذا قول اوغسطينوس
في اعترافاته كـ ب ١١ « لامراء في انك لا تروم الوقوف عند مقاطع الكلم بل
ان تدرج قياً في غيرها وتسمع الكل فهكذا جميع الاشياء التي يتركب منها واحد
ولست كلها معاً يكون فيها الكل الذ من الاجزاء اذا امكن ادراك الكل » وعلى
هذا فاذا كان شيء ذا طبيعة غير متغيرة وتعذر فيه مجاوزة الحالة الطبيعية باستمرار
حضور المستلذ وامكن له ادراك مستلذ كله دفعة لم يكن التغير لذيداً عنده وكلما
كانت بعض الذات اقرب الى ذلك كان استمرارها اقل منافرة

اذا اجيب على الاول بان ما يتحرك وان لم يحصل تماماً حال تحركه على ما يتحرك
اليه الا انه يتبدى ان يحصل على شيء منه وبهذا الاعتبار يكون للحركة شيء من
اللذة لكنه ليس لها كمال اللذة لان اكل الذات يكون في ما ليس متغيراً وايضاً
فالحركة تصير لذيدة من حيث يصير بها ملائماً ما لم يكن من قبل ملائماً او كان
ولكنه بطل ان يكون ملائماً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الحركة انما تؤدي الى المشقة والتعب من حيث تتجاوز الحالة الطبيعية
وهي ليست لذيدة من هذه الحثية بل من حيث يرتفع بها ما يضاد الحالة الطبيعية
وعلى الثالث بان انشي المعتاد انما يصير لذيداً من حيث يصير طبيعياً لان العادة
بمنزلة طبيعة ثانية والحركة ليست لذيدة من حيث يعدل بها عن العادة بل من

حيث يمنع بها فساد الحالة الطبيعية الذي يمكن حدوثه من الاستمرار على فعل
وهكذا 'تصير العادة والحركة لذبة بنفس ما تصير به طبيعية'

الفصل الثالث

في ما اذا كان الرجاء والتذكر علة للذة

يُحْتَجَّجُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرجاء والتذكر ليسا علة للذة اذ اللذة
انما تتعلق بالخير الحاضر كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٣ . والتذكر
والرجاء يتعلقان بالغائب فان التذكر يتعلق بالماضي والرجاء يتعلق بالمستقبلات
فاذا ليس التذكر والرجاء علة للذة

٢ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يكون علة للتضادات . والرجاء علة للألم ففي
أم ١٣ : ١٢ «الرجاء الممتول يؤلم النفس» فاذا ليس الرجاء علة للذة
٣ وايضاً كما ان الرجاء يشارك اللذة في التعلق بالخير كذلك الشهوة والهبة ايضاً .
فاذا لا يجب تعليل اللذة بالرجاء دون الشهوة او الهبة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٢ : ١٢ «فرحين بالرجاء» وفي مز ٧٦ : ٤ «ذكرت
الله فتنددت»

والجواب ان يقال ان اللذة تحصل عن حضور الخير الملائم من حيث يشعر
به او يدرك بوجه من الوجوه وحضور شيء لذيذا يكون على نحوين احدهما بحسب
الادراك اي باعتبار حصول المدرك في المدرك بشبهه والثاني بحسب الحقيقة
باعتبار اتصال شيء بأخر حقيقة اما بالفعل او بالقوة بنوع من انواع الاتصال
ولما كن الاتصال الحقيقي اعظم من الاتصال التشبيهي وهو اتصال الادراك
وكان الاتصال الحقيقي بالفعل اعظم منه بالقوة كانت اللذة الحاصلة بالحس وهي
التي تقتضي حضور المحسوس حقيقة اعظم ثم يليها في الرتبة لذة الرجاء التي لا يحصل
فيها اتصال اللذيد بحسب الادراك فقط بل بحسب احتمال نيل الخير اللذيد

ايضاً ثم يلي هذه لذة التذكر التي انما يحصل فيها اتصال الادراك فقط
اذاً اجيب على الاول بان ما يتعلق به الرجاء والتذكر وان كان غائباً مطلقاً
لكنه حاضراً من وجه اي اما باعتبار الادراك فقط او باعتبار الادراك والاحتمال
المظنون في الاقل

وعلى الثاني بانه لا يمنع ان يكون شيء واحد بعينه علةً للتضادات باعتبارات
مختلفة وعلى هذا فالرجاء من حيث يتضمن تصور حضور الخير المستقبل يحدث
اللذة ومن حيث ينفي عن حضوره يحدث الألم

وعلى الثالث بان المحبة والشهوة تحدثان اللذة لان كل محبوب يلذ للمحب لان
المحبة اتصال او اتحاد طبيعي للمحب بالمحبوب. وكذلك كل مُشتهى يلذ للمشتهي
لان الشهوة هي بالخصوص الشوق الى اللذة الا انه لما كان الرجاء يتضمن ما لا
تضمنه المحبة ولا الشهوة من الثقة بتحقيق حضور الخير اللذيذ فُضِّلَ عليهما يجعله
علةً للذة وكذلك فُضِّلَ على التذكر يجعله علةً للذة بالفعل لتعلق التذكر بما
قد مضى

الفصل الرابع

في ما اذا كان الألم علةً للذة

ينحطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الألم ليس علةً للذة. فان الضد لا يكون
علةً لصدده. والألم مضاد للذة. فلا يكون علةً لها

٢ وايضاً ان معلولات التضادات متضادة. وتذكر المستلزمات علةً للذة. فاذا
تذكر المؤلمات علةً للألم وليس علةً للذة

٣ وايضاً ان نسبة البغض الى المحبة كنسبة الألم الى اللذة. وليس البغض علةً
للحبة بل بالعكس كما مر في مب ٢٩ ف ٢. فاذا ليس الألم علةً للذة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٤١: ٤ «كان لي دمعي خبزاً نهراً ولبلاً» والمراد

بالخبز الطعام اللذيذ . فيظهر اذن ان الدموع الصادرة عن الألم علة للذة
والجواب ان يقال يجوز اعتبار الألم على نحوين باعتبار كونه بالفعل وباعتبار
كونه في الذاكرة وفي كلا الاعتبارين يجوز ان يكون الألم علة للذة اما الألم بالفعل
فيكون علة لها من حيث يذكر بالشيء المحبوب الذي يتالم الانسان لقيته ولكنه
يلتذ بمجرد تصوره واما تذكر الألم فيصير علة للذة بسبب ما وليه من النجاة منه
لان الخلو عن الشر يعتبر خيراً ولذلك متى تصور الانسان انه نجا من بعض الألم
ازدادت لذته وعليه قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ في الباب الاخير
« كثيراً ما تذكر الأحزان ونحن فرحون والافجاع ونحن اصحاء دون وجمع
وبذلك يزداد فرحنا ومسرتنا » وقوله في اعترافاته ك ٨ ب ٣ « كلما كان الخطر في
الحرب اشد كانت اللذة بالاتصار اعظم »

إذا اجيب على الاول بان الضد قد يكون علة بالعرض لضده كما ان البارد قد
يسخن على ما في الطبيعيات ك ٨ م ٨ وكذلك الألم قد يكون بالعرض علة للذة من
حيث يكون سبباً لتصور شيء لذيذ

وعلى الثاني بان تذكر المؤلمات من حيث هي مؤلمات . مضادة للمستلزمات لا يحدث
لذة بل انما يحدثها باعتبار نجاة الانسان منها . وكذلك تذكر المستلزمات باعتبار
فقدانها يجوز ان يحدث المأ

وعلى الثالث بان البغض ايضاً يجوز ان يكون علة للحبة بالعرض اي باعتبار
ان بعضاً يتحابون من حيث يتفقون في بعض واحد بعينه

الفصل الخامس

في ما اذا كانت افعال الغير علة للذتنا

يُنحصر الى الخامس بان يقال : يظهر ان افعال الغير ليست علة للذتنا فان علة
الذة هي الخير الخاص المتصل . وافعال الغير ليست متصلة بنا . فهي اذن ليست

علة للذتنا

٢ وايضاً ان الفعل هو خير الفاعل الخاص فلو كانت افعال الغير علة للذتنا لكانت سائر خيرات الغير بجامع الحجة علة للذتنا . وهذا بين البطلان .
٣ وايضاً ان الفعل لذيد من حيث يصدر عن الملكة الخاصة فينا ومن ثم قيل في الحلقيات ك٢ ب ٣ ان « علامة الملكة الحاصلة لنا يجب اعتبارها من اللذة المترتبة على الفعل » وافعال الغير لا تصدر عن الملكات الحاصلة فينا بل قد تصدر عن الملكات الحاصلة في الفواعل . فاذاً ليست افعال الغير لذيدة لنا بل للفواعل لكن يعارض ذلك قوله في ٢ يوه « مررت جداً لاني وجدت من ابنائك من يسلكون في الحق »

والجواب ان يقال يشترط للذة امران الحصول على الخير الخاص وادراك ذلك كحصر في ف ا فيجوز اذن ان يكون فعل الغير علة للذة من ثلاثة وجوه اولاً من حيث نحصل بفعل الغير على خير ما وبهذا الاعتبار تكون افعال الغير التي نحصل بها على خير ما لذيدة لنا لان قبول الاحسان من الغير لذيد . وثانياً من حيث نحصل بافعال الغير على معرفة او اعتقاد خير يخصنا ولذلك يستلذ الناس ما يوليههم اياه الغير من المدح او التكرمة لما يحصل عندهم بذلك من اعتقاد ان فيهم شيئاً حسناً ولما كان هذا الاعتقاد يصير اقوى بشهادة الفضلاء والحكماء كان مدحهم وتكرمتهم الد للناس ولان في المداعنة مدحاً ظاهرياً كانت المداعنات ايضاً لذيدة لبعضهم ولما كانت المحبة تتعلق بخير والتعجب يتعلق بعظيم . كان الانسان يستلذ محبة الاغيار له وتعجبهم منه من حيث ان ذلك يجعله على اعتقاد فضله او عظمته مما يبعث على اللذة . وثالثاً من حيث ان افعال الغير اذا كانت حسنة يعتبرها الانسان خيراً خاصاً به بسبب شدة المحبة التي تحمل الانسان على تنزيل صديقه منزلة نفسه . وبسبب البغض الذي يحمل الانسان على اعتبار خير الغير مضاداً

لنفسه يصير القبيح من افعال العدو لذيقاً ومن ثمه قيل في اكور ١٣: ٦ « المحبة لا تفرح بالظلم بل تفرح بالحق »

اذاً اجيب على الاول بان فعل الغير يجوز ان يكون متصلاً بي اما بالعلول كما في الوجه الاول او بالاعتقاد كما في الثاني او بالعاطفة كما في الثالث

وعلى الثاني بان هذه المحبة تنجم على الوجه الثالث لاعلى الوجهين الاولين وعلى الثالث بان افعال الغير وان لم تصدر عن الملكات الحاصلة في كتبها يحصل لي عنها شيء لا لذيقاً او تحدث عندي اعتقاداً او تصوراً للملكة تخصني او تصدر عن ملكة من هو متحدٌ معي بالمحبة

الفصل السادس

في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة

يُنحطُّ الى السادس بان يقال : يظهر ان الاحسان الى الغير ليس علة للذة لان لذة الانسان تحصل عن حصوله على خيره كما تقدم في ف١ والفصل الآنف والاحسان لا يحصل به صاحبه على خيره بل يصدر به عنه خير الى آخره فيظهر اذن اولي ان يكون علة للألم من ان يكون علة للذة

٢ وايضاً ان البخل طبيعي للانسان اكثر من التبذير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ب١٠ والاحسان الى الغير يرجع الى التبذير واما البخل فيرجع اليه الانقطاع عن الاحسان. ولكن الفعل الطبيعي لذيقاً لكل انسان كما في الخلقيات ك٢ ب١٤ وك١٠ ب٤ وهو يظهر ان الاحسان الى الغير ليس علة للذة

٣ وايضاً ان المملولات المتضادة تصدر عن علل متضادة. والانسان يستلذ طبعاً بعض ما يرجع الى الاساءة كقهر الغير وتعنيفه او توبيخه والاقتصاص منه ايضاً بالنظر الى الغضب كما قال الفيلسوف في الخطابة ك١ ب١١. فالاحسان اذن علة للألم لا للذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٣ ان « بذل العطاء والمساعدة للاصدقاء او الاجانب لذيداً جداً »

والجواب ان يقال ان الاحسان الى الغير يجوز ان يكون علة للذة على ثلاثة أنحاء اولاً باعتبار المعلوم وهو الخير الحاصل للغير وعلى هذا فمن حيث تنزل خير الغير منزلة خيراً بسبب الاتحاد بالمحبة تتلذذ بالخير الذي نفعه للغير ولا سيما للاصدقاء كالتمناؤنا بخير انفسنا . وثانياً باعتبار الغاية كما يرجو الانسان باحتنانه الى الغير ادراك خير لنفسه اما من الله او من الناس والرجاء هو علة اللذة . وثالثاً باعتبار المبدأ وهذا الاعتبار يجوز ان يكون الاحسان الى الغير لذيداً بالنسبة الى ثلاثة مبادئ اولها القدرة على الاحسان و باعتبار هذا يصير الاحسان الى الغير لذيداً من حيث يتصور الانسان بذلك ان عنده من زيادة الخير ما يقدر ان يشترك فيه غيره ولذلك يتلذذ الناس بولدهم واعمالهم لما انهم يشركونهم في خيرهم والثاني هو الملكة الباعثة على الاحسان الذي يصير بها طبيعياً للانسان ولذلك كان الاسخياء يستلذون العطاء والثالث هو المحرك كما اذا تحرك انسان من آخر بمحبة الى الاحسان الى الغير لان كل ما نفعه او تفعل منه بسبب الصديق فهو لذيد لان المحبة هي اخص علة للذة

اذ اوجب على الاول بان اصدار الخير من حيث يدل على خير المصدر لذيداً واما من حيث يفقد به المصدر خير نفسه فقد يكون مؤلماً كما اذا كان مفرطاً

وعلى الثاني بان التذير يدل على اصدار مفرط وهو منافٍ للطبيعة ولذلك يقال ان التذير منافٍ للطبع

وعلى الثالث بان القهر والتعنيف والاقتصاص ليس ذلك لذيداً باعتبار ما يتروتب عليه من شر القهر بل من حيث يرجع الى خير الفاعل . فان محبة الانسان

لخيره اعظم من بغضه لشر الغير فان القهر والغلب لذيت بالطبع من حيث يعتقد به الانسان فضل نفسه ولهذا كانت جميع الالعب التي فيها مخاصمة ويرجى فيها انتصار لذيدة جداً ومثلها جميع المخاصمات بالاجمال باعتبار ما فيها من رجاء الفوز والانتصار واما التعنيف والتوبيخ فيكون علة للذة من وجهين احدهما من حيث يجعل الانسان ان يتصور بذلك حكمته وفضله لان التوبيخ والتأديب من شأن الحكماء والاعلىين والثاني من حيث ان الانسان بتوبيخه الغير يحسن اليه وهذا لذيت كما تقدم في جرم الفصل . واما الاقتصار فانه لذيت للغضب من حيث يظهر انه يدفع به عنه ما يظهر انه لحق به من الاحتقار بسبب الاهانة السابقة لانه متى أهين انسان من آخر يظهر انه احتقر منه بذلك فيشتحي ان يدفع عنه هذا الاحتقار بالمعاقبة على الاهانة . وبذلك يظهر ان الاحسان الى الغير يجوز ان يكون لذيتاً بالذات واما الاساءة الى الغير فليست لذيدة الا من حيث يظهر انها ترجع الى خير المسيء

الفصل السابع

في ما اذا كانت المشابهة علة للذة

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان المشابهة ليست علة للذة فان الامارة والرياسة تتضمن نوعاً من المباينة . والامارة والرياسة لذيدة طبعاً كما في الخطابة ك ١١ ب ١١ . فالمباينة اذن علة للذة لا المشابهة

٢ وايضاً ليس شيء اعظم مباينة للذة من الالم . والذين يتالمون اشد طلباً للذات

كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٤ . فالمباينة اذن علة للذة لا المشابهة

٣ وايضاً ان الذين يشبعون من بعض اللذات لا يلتذون بها بل يملونها كما يظهر

في من يشبع من الطعام . فاذا ليست المشابهة علة للذة

لكن يعارض ذلك ان المشابهة علة للحجة كما مر في م ب ٢٧ ف ٣ . والحجة علة

للذة . فالمشابهة اذن علة للذة

والجواب ان يقال ان المشابهة ضرب من النوحدة فالمشابهة اذا باعتبار اتحادها بمشابهة لذيد كما هو محبوب ايضاً على ما مر في الموضع المتقدم ذكره واذا كان المشابهة لا يُفسد خيره بل يزيده فهو لذيد مطلقاً كما في مثلية الانسان للانسان والشاب للشاب واذا كان مفسداً لخيره يصير مملاً او مؤلماً بالعرض ليس من حيث هو مشابهة ومتحد بل من حيث يفسد ما هو اعظم اتحاداً . وافساد المشابهة لخيره يحدث على نحوين احدهما بان يفسد الحد المقدر لخيره بالافراط لان الخير وخصوصاً الجسماني كالصحة يقوم بنوع من الاعتدال ولهذا كان ما يزيد عن الحاجة من الاطعمة وسائر الملاذ البدنية مملولاً والثاني بما يقصد بالذات من مضادة خيره كما ان الخزافين يكرهون غيرهم من الخزافين لامن حيث هم خزافون بل من حيث يفقدون بهم فضلهم اوربحهم الذي يشتهونه على انه خيرهم

اذا اجيب على الاول بانه لما كان بين الامر والمأمور نوع من الشراكة كان بينهما ضرب من المشابهة لكن باعتبار نوع من الفضل والزيادة لان الامارة والرئاسة ترجعان الى فضل خير الامر والرئيس لانهما من شأن الحكماء والافاضل ولهذا كان ذلك يحمل الانسان على اعتقاد خيريته اولان الانسان بقيامه بالامارة والرئاسة يُحسِّن الى الغير وهذا لذيد

وعلى الثاني بان ما يتلذذ به المتالم وان لم يكن مشابهاً للالم لكنه مشابه للانسان المتالم لان الآلام تضاد خير المتالم ولذلك تُشتهي اللذة من المتالمين على انها مفيدة لخيرهم من حيث يداوى بها ضده ولهذا السبب كانت اللذات البدنية التي يضادها بعض الآلام تُشتهي اكثر من اللذات العقلية التي ليس لها مضاد من الآلام كما سيأتي في م ب ٣٥ ف هـ ولهذا ايضاً كانت جميع الحيوانات تشتهي اللذات طبعاً لان الحيوان يتعب دائماً بالحس والحركة ولذلك ايضاً كان الشبان اشد اشتهاً

للذات بسبب كثرة ما يحصل فيهم من التغيرات مدة نشوئهم وكان اشتها أصحاب
الماتخوليا للذات شديداً للغاية دفع الالم فكأنما الخط الفاسد يقرض ابدانهم قرضاً
كما في الخلقيات لك ٧ ب ١٤

وعلى الثالث بان الحيرات الجسمية حاصلة بقدر محدود فمجاوزته في الاشياء
تفسد خير الانسان ولذلك تصير هذه المجاوزة مملوءة وموئمة من حيث تضاد
خير الانسان

الفصل الثامن

في ما اذا كان التعجب علة للذة

يُنْتَطَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان التعجب ليس علة للذة لان التعجب من
شان الطبيعة الجاهلة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم لك ٢ ب ٢٢ . وليس
الجهل لذيداً بل العلم . فاذا ليس التعجب علة للذة
٣ وايضاً ان التعجب هو مبدأ الحكمة لكونه سبيلاً الى البحث عن الحق كما في
اول الالهيات ب ٢ . والنظر في المعلومات الذ من البحث عن المجهولات كما قال
الفيلسوف في الخلقيات لك ١٠ ب ٧ لما في هذا من الصعوبة والموانع بخلاف ذاك
واللذة تحصل عن فعل غير ممانع كما في الخلقيات لك ٧ ب ١٢ و ١٣ . فالتعجب اذن
ليس علة للذة بل بالاحرى مانعاً منها

٣ وايضاً ان كل انسان يلذ بما تعود له ولذلك كانت افعال الملكات المكتسبة
بالعادة لذيدة . والانسان ليس يتعجب مما قد تعود كما قال اوغسطينوس في تفسير
يوحنا مق ٢٤ . فالتعجب اذن يضاد علة اللذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة لك ١١ ب ١١ ان « التعجب علة
للذة »

والجواب ان يقال ان بلوغ المُشْتَهَى لذيد كما تقدم في ف ٣ ولذلك كلما ازداد

الشوق الى شيء محبوب تزداد اللذة ببلوغه بل ان نفس ازدياد الشوق يحصل به ازدياد اللذة من حيث يحصل به رجاء الشيء المحبوب كما مر في الموضع المتقدم ذكره من ان الشوق لذية من جهة الرجاء والتعجب شوق الى العلم ومشوؤه في الانسان كونه يرى المعلول ويجهل العلة او كون علة ذلك المعلول تفوق طور ادراكه او قدرته ولذلك كان التعجب علة للذة من حيث يقارنه رجاء البلوغ الى معرفة ما يشتهي معرفته ولهذا كان كل ما يُتَعَجَّب منه لذية كالاشياء النادرة وكمثيل الاشياء مطلقاً وان لم تكن لذية في نفسها ايضاً فان النفس تلتذ بقياس الاشياء بعضها على بعض لان قياس شيء على آخر فعل خاص بالعقل وطبيعي له كما قال الفيلسوف في كتاب الشرب ٤ ولهذا ايضاً كانت النجاة من الاخطار العظيمة لذية جداً لانها مستغربة كما في الخطابة ك اب ١١

اذا اجيب على الاول بان التعجب ليس لذية باعتبار ما فيه من الجهل بل باعتبار ما فيه من الشوق الى معرفة العلة ومن حيث ان التعجب يعرف شيئاً جديداً وهو انه ليس كما كان يعتقد نفسه

وعلى الثاني بان اللذة تتضمن امرين السكون في الخير وادراك هذا السكون فباعتبار الاول لما كان النظر في الحقائق المعلومة اكل من البحث عن الحقائق المجهولة كان النظر في المعلومات الذ بالذات من البحث عن المجهولات ولكنه يحدث بالعرض باعتبار الثاني ان يكون البحث عن المجهولات الذ لصدوره عن شوق اعظم والشوق الناشئ عن ادراك الجهل اعظم فالانسان اذا يلتذ جداً بما يحده او يتعلمه من جديد

وعلى الثالث بان الامور المعتادة يلد فعلها من حيث صارت كأنها طبيعية الا ان الامور النادرة قد تكون لذية اما باعتبار الادراك اذ تشتهي معرفتها من حيث انها مستغربة او باعتبار الفعل لان العقل يصير بالشوق أميل الى شدة

الفعل في الامور الجديدة كما في الخلقايت كـ ١٠ ب، لان الفعل الاكل يُحْدِث
لذة اكل

المبحث الثالث والثلاثون

في معلولات اللذة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في معلولات اللذة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الانبساط
هل هو معلول للذة - ٢ في ان اللذة هل تحدث عطشاً او شوقاً اليها - ٣ في ان اللذة هل
تمنع استعمال العقل - ٤ في ان اللذة هل تكن الفعل

الفصل الأول

في ان الانبساط هل هو معلول للذة

يُخْطِئُ الى الاول بان يقال: يظهر ان الانبساط ليس معلولاً للذة لان الانبساط
يرجع بالأولى الى المحبة في ما يظهر كقول الرسول في ٢ كور ١١ «قلنا متسع» ومن
ثم قيل عن وصية المحبة في مز ١١٨: ٩٦ «اما وصيتك فرجةٌ جداً» واللذة
انفعالٌ مغايرٌ للمحبة. فاذا ليس الانبساط معلولاً للذة

٢ وايضاً متى انبسط شيء صار اوعب. والامتعاب يرجع الى الشوق الذي
يتعلق بالشيء الغير الحاصل. فيظهر اذن ان الانبساط اخص بالشوق منه باللذة
٣ وايضاً ان الانقباض مقابل للانبساط وهو يرجع الى اللذة في ما يظهر اذ انما
نقبض على ما نريد ان نمسكه بشدة. وهذا هو عاطفة الشوق نحو الشيء اللذيذ.
فالانبساط اذن لا يرجع الى اللذة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٦: ٥ تعبيراً عن اللذة والفرح «تنظرين وتتهللين

ويفتح قلبك وينبسطه وأن اللذة أيضاً وضع لها اسم من معنى الانبساط وهو
الانشراح كما مر في مب ٣١ ف ٣

والجواب ان يقال ان العرض بعد من ابعاد الحجم الجسماني فلا توصف به
عواطف النفس الا مجازاً ومعنى الانبساط حركة الى العرض ويجوز وصف اللذة
به باعتبار امرين مطلوبين لها احدهما من جهة القوة الادراكية التي تدرك اتصال
خيرها لا ثم وبهذا الادراك يدرك الانسان انه بالغ كالأ هو عظم روحاني وبهذا
الاعتبار يقال ان قلب الانسان يعظم او ينبسط باللذة والثاني من جهة القوة الشوقية
التي ترضى بالشيء اللذيذ وتسكن فيه وكأنما نقبل عليه لتجويبه في باطنها وهكذا
تبسط عاطفة النفس باللذة باقبالها بوجه ما على الشيء اللذيذ لتجويبه في باطنها
إذاً اجيب على الاول بانه لا يتمتع في الامور المجازية ان يوصف امور مختلفة
بواحد بعينه باعتبار اختلاف اوجه المشابهة وعلى هذا فالانبساط يرجع الى المحبة
باعتبار نوع من الامتداد من حيث عاطفة الحب تتناول غيره بمبحث لا يعني بما
يخصه فقط بل بما يخص غيره أيضاً ويرجع الى اللذة من حيث ان شيئاً يتسع
في نفسه ليصير على نحو ما اوعب

وعلى الثاني بان الشوق يتسع نوعاً من الاتساع بتصور الشيء المشتى لكي
بمضوء الشيء اللذيذ الحاصل يصير أكثر اتساعاً لان القلب اشد اقبالاً على الشيء
اللذيذ الحاصل منه على الشيء المشتى الغير الحاصل لان اللذة هي غاية الشوق
وعلى الثالث بان المستلذ يضيق على الشيء اللذيذ بشدة تعلقه به لكنه يوسع
قلبه ليمتع باللذيذ ككل التمتع

الفصل الثاني

في ان اللذة هل تحدث عطشاً او شوقاً اليها

ينحط الى الثاني بان يقال: يظهر ان اللذة لا تحدث شوقاً الى نفسها لان كل حركة

متى بلغت الى السكون تنقطع . واللذة بمنزلة سكون لحركة الشوق كما تقدم سي في
مب ٢٣ ف ٤ ومب ٣٠ ف ٢ فاذا متى بلغت حركة الشوق الى اللذة انقطعت .
فاللذة اذن لا تحدث شوقاً

٢ وايضاً ليس المقابل علةً لمقابله . واللذة مقابلة للشوق بوجه ما من جهة الموضوع
تعلق الشوق بالخير الغير الحاصل وتعلق اللذة بالخير الحاصل . فاللذة اذن لا تحدث
شوقاً الى نفسها

٣ وايضاً ان الملل ينافي الشوق . وكثيراً ما تحدث اللذة الملل . فهي اذن
لا تحدث شوقاً الى نفسها

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ١٣: ٤ » من يشرب من هذا الماء يعطش
ايضاً » ومراده بالماء اللذة الجسمانية كما قال اوغسطينوس

والجواب ان يقال يجوز اعتبار اللذة على نحوين بحسب كونها بالفعل وبحسب
كونها في الذاكرة وكذلك يجوز اعتبار العطش او الاشتياق على نحوين بالخصوص
باعتبار دلالة على اشتهاء الشيء الغير الحاصل وبالعوم باعتبار دلالة على نفي الملل
فاللذة باعتبار كونها بالفعل لا تحدث عطشاً او اشتياقاً الى نفسها بالذات بل بالعرض
فقط الا انه اذا اخذ العطش او الاشتياق بمعنى اشتهاء الشيء الغير الحاصل
فاللذة لا تحدث العطش او الاشتياق مطلقاً لان اللذة هي عاطفة الشوق نحو الشيء
الحاضر وقد لا يحصل على الشيء الحاضر حصولاً كاملاً وهذا يجوز ان يكون من
جهة الشيء الحاصل او من جهة الحاصل عليه اما من جهة الشيء الحاصل فمتى لم
يحصل كله دفعةً بل تدريجاً وهكذا متى استلذ الانسان ما حصل عليه منه يشاق
ان يحصل على ما بقي منه كما ان من يسمع الشطر الاول من الشعر ويستلذه يشاق
الى ان يسمع الشطر الثاني منه كما قال اوغسطينوس في اعترافاته لش ٤ ب ١ او على
هذا النحو فجميع اللذات الجسمانية تقريباً تحدث عطشاً الى نفسها الى اي حد

من الكمال بلغت لان هذه اللذات تترتب على حركة كما يظهر في لذات الاطعمة
واما من جهة الحاصل عنيه فكما اذا كان شي لا كاملاً في نفسه ولم يحصل عليه
الانسان حصولاً كاملاً دفعة بل تدريجاً كاللذات في هذه الفانية بادر كاشيئاً
من المعرفة الالهية اذراً كما ناقصاً وهذه اللذة تحرك العطش او الاشتياق الى المعرفة
الكاملة ويجوز ان يُحمل على هذا قوله في سي ٢٤ : ٢٩ « من شربني عاد ظاماً »
واما اذا أخذ العطش او الاشتياق بمعنى اشتداد العاطفة الرافع الملل فاللذات
الروحانية بالخصوص تُحدث عطشاً او اشتياقاً الى نفسها لان اللذات الجسمية
لمجاورتها بازديادها واستمرارها الحالة الضيعية تصير مملوءة كما هو ظاهر في لذة
الطعام ولذلك متى بلغ الانسان حد الكمال في اللذات الجسمية ملأها وربما اشتاق
الى غيرها واما اللذات الروحانية فلا تتجاوز الحالة الطبيعية بل تكمل الطبيعة
ولذلك متى بُلغ فيها الى النهاية كانت الذلّة الا ان يحدث الخلاف بالعرض من
حيث ينضم الى الفعل النظري بعض افعال القوى الجسمية التي يعترها الكلال
بمداومة الفعل ويجوز ان يحمل على هذا المعنى ايضاً قوله في سي ٢٤ : ٢٩ « من شربني
عاد ظاماً » فقد قيل ايضاً عن الملائكة الذين يعرفون الله معرفة كاملة ويلتذون
به لذة كاملة في ابطا ١٢٠ « يشتهي الملائكة ان يطلعوا عليها » واما اذا اعتبرت
اللذة من حيث هي في الذاكرة لا بالفعل فمن شأنها ان تُحدث عطشاً واشتياقاً الى
نفسها وذلك متى رجع الانسان الى تلك الحالة التي استلذ فيها ما مضى فان خرج
عن تلك الحالة لم يحدث فيه تذكر اللذة نذرة بل مللاً كالذي يحدثه تذكر الطعام
عند الشبعان

اذا اجيب على الاول بانه متى كانت اللذة كاملة حصل فيها السكون من كل
وجه وانقطعت حركة الاشتياق الى ما ليس حاصلًا واما متى كانت ناقصة فلا
تنقطع بالكلية حركة الاشتياق الى ما ليس حاصلًا

وعلى الثاني بان ما يُحصل عليه حصولاً ناقصاً يحصل عليه ولا يحصل عليه من وجهين ولذلك يجوز ان يتعلق به الشوق واللذة معاً
وعلى الثالث بان اللذة لا تحدث المَلَل بنفس الطريقة التي بها تحدث الاشتياق
كما مر في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان اللذة هل تمتنع استعمال العقل

يُنطَلَقُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان اللذة لا تمتنع استعمال العقل فان السكون يساعد جداً على ما ينبغي من استعمال العقل ومن ثمة قيل في الطبيعيات كـ ٢٠ م ٢ « النفس تصير في حالة السكون والإضمئنان عالة وحكيمة » وفي حك ٨ : ١٦ « اذا دخلت يتي سكت اليها » اي الى الحكمة . واللذة ضرب من السكون . فهي اذن لا تمتنع استعمال العقل بل بالاحرى تساعد عليه

٢ وايضاً متى لم يجمع شيان في واحد بعينه وان كانا متضادين لا يتانمان . ومحل اللذة الجزء الشوقي ومحل استعمال العقل الجزء الادراكي . فاللذة اذن لا تمتنع استعمال العقل

٣ وايضاً بما يمتنع من آخر يظهر انه يتحرك منه على نحو ما . واستعمال القوة الادراكية ليس يتحرك من اللذة بل بالاحرى يحركها لانه علة خا . فاللذة اذن لا تمتنع استعمال العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٦ ب ٥ « اللذة تفسد حكم القطع » والجواب ان يقال ان اللذات الخاصة تزيد الافعال والاجنية تمتنع كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٥ فمن اللذات ما يتعلق بفعل العقل كما اذا تلذذ انسان بالنظر في امر او بتحقيقه بالقياس العقلي وهذه اللذة لا تمتنع استعمال العقل بل تساعد عليه لان ما نستلذه نفعله باكثر انتباه والانتباه يساعد على الفعل واما اللذات البدنية

فتمنع استعمال العقل بثلاثة طرق اما أولاً فبطريق الذهول لان ما نستلذه ننشغل
جداً به كمن في مباحثه ومتى اشتد تعلق الفكر بشيء ضعف تعلقه بغيره او
ذهل عنه بالكلية وعلى هذا فاذا كانت اللذة البدنية عظيمة منعت استعمال العقل
بالكلية يجذبها اليها فكر القلب او عاقت عنه كثيراً . واما ثانياً فبطريق المضادة
فان بعض اللذات ولا سيما ما كان منها مجاوزاً للحالة الطبيعية مضاداً لنظام العقل
وباعتبار هذا الوجه قال الفيلسوف ان اللذات الجسمية تفسد حكم الفطنة لكن
لا الحكم النظري الذي لا تضاده اللذة ككون المثلث الزوايا قائماً من ثلاث زوايا
متساوية وقائمين واما باعتبار الوجه الاول فتمنع كلا الحكيم . واما ثالثاً فبنوع من
الاعتقال والتقييد اي من حيث يترتب على اللذة الجسمية تغيير جسماني اعظم
 مما يترتب على سائر الانفعالات بقدر زيادة تأثير القوة الشوقية من الشيء الحاضر
على تأثيرها بالشيء الغائب فان هذه التغيرات والاضطرابات الجسمية تمنع استعمال
العقل كما يشاهد في السكران الذين نجد استعمال العقل عندهم معتقلاً او ممنوعاً
اذاً اجيب على الاول بان اللذة الجسمية يسكن بها الشوق في الشيء اللذيذ
وهذا السكون قد يضاد العقل احياناً لكنها تحدث دائماً تغييراً في البدن وباعتبار
كلا الامرين تمنع استعمال العقل

وعلى الثاني بان القوة الشوقية والقوة الادراكية جزآن متغايران لكنهما في
نفس واحدة ولذلك متى تعلق فكر النفس تعلقاً شديداً بفعل احدهما عاقت ذلك
عما يضاده من افعال الأخرى

وعلى الثالث بانه لا بد لاستعمال العقل ما ينبغي من استعمال الوهم وسائر القوى
الحسية التي تستعين بآلة جسمية ولذلك يمنع استعمال العقل بالتغير الجسماني
عند امتناع فعل القوة الوهمية وسائر القوى الحسية

الفصل الرابع

في ان اللذة هل تكمل الفعل

يُنْظَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان اللذة لا تكمل الفعل فان كل فعل انساني يتوقف على استعمال العقل . واللذة تمنع استعمال العقل كما تقدم في الفصل السابق فاللذة اذن لا تكمل الفعل الانساني بل تضعفه

٢ وايضاً ليس شيء يكمل نفسه او علته . واللذة فعل كما في الخلقيات كـ ٧ ب ١٢ و ١٣ و كـ ١٠ ب ٤ ومعنى ذلك انها فعل بذاتها او بعلتها . فهي اذن لا تكمل الفعل ٣ وايضاً لو كانت اللذة تكمل الفعل فهي اما تكمله على انها غاية له او صورة او فاعل . لكنها لا تكمله على انها غاية له اذ ليست اللذة غاية للافعال بل بالعكس كما مر في الفصل الآنف ولا على انها علة فاعلة لان الفعل بالاحرى علة فاعلة للذة ولا على انه ضرورة لان اللذة لا تكمل الفعل على انها ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ١٠ ب ٤ . فهي اذن لا تكمل الفعل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل

والجواب ان يقال ان اللذة تكمل الفعل على نحوين اولاً بطريق الغاية لا باعتبار اطلاق الغاية على ما لاجله شيء بل باعتبار جواز اطلاقها على كل خير زائد زيادة كمالية وبهذا الاعتبار قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل على انها غاية زائدة اي من حيث يرد على الخير الذي هو الفعل خير آخر هو اللذة الدالة على سكون الشوق في الخير السابق . وثانياً بطريق العلة الفاعلة لا بالاصالة فقد قال الفيلسوف في الموضع المذكور ان اللذة تكمل الفعل لا كما يكمل الطيب الصمغ بل كما تكمله الصحة لكن بالتبعية اي من حيث ان الفاعل لا تذاده بفعله يزداد اتباعه اليه وعنايته به وبهذا الاعتبار قيل في الخلقيات

لـ ١٠ ب هـ ان اللذات تزيد الافعال الخاصة وتمنع الاجنبية
اذا اجيب على الاول بان ليس كل لذة تمنع فعل العقل بل اللذة الجسمية
التي لا ترتب على فعل العقل بل على فعل الشهوانية الذي يزداد باللذة واما اللذة
المرتبة على فعل العقل فانها تعززا استعمال العقل
وعلى الثاني بانه قد يحدث لاثني ان يكون كل منهما علة للآخر بمعنى ان
يكون احدهما علة فاعلة للآخر والاخر علة غائية له وبهذا المعنى يحدث الفعل
اللذة على انه علة فاعلة لها وتكمل اللذة الفعل على انها غاية له كما تقدم في
جزم الفصل
وبما تقدم يتضح الجواب على الثالث

المبحث الرابع والثلاثون

في حسن اللذات وقبحها — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن اللذات وقبحها والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في
ما اذا كانت كل لذة قبيحة — ٢ في انه اذا لم تكن كل لذة قبيحة هل كل لذة حسنة — ٣ في ما
اذا كانت بعض اللذات هي افضل الخيرات — ٤ في ما اذا كانت اللذة مقياساً او قاعدة
يحكم منها على الحسن او القبح الادبي

الفصل الاول

في ما اذا كانت كل لذة قبيحة

يُمتنعُ الى الاول بان يقال : يظهر ان كل لذة قبيحة فان ما يُفسدُ الفطنة
ويمنع من استعمال العقل يظهر انه قبيح في نفسه لان حسن الانسان قائم بموافقة

العقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢١ واللذة تُفسد الفطنة
وتنزع من استعمال العقل وكلما كانت اللذات اعظم كان فعلها هذا اشد ولذلك
يستحيل تعقل شيء في اللذات الحميمة التي هي اعظم اللذات كما في الخلقيات ك ٧ ب ١١
وقد قال ايرونيموس في تفسيره متى «لا يمكن حضور الروح القدس حينما تُفعل
الافعال الزوجية ولو كان القائم بوظيفة التوليد نبياً» فاللذة اذن شر في نفسها
فاذا اكل لذة قبيحة

٢ وايضاً ما يهرب منه ذو الفضيلة ويسعى وراءه من كان عارياً عن الفضيلة
يظهر انه شر في ذاته ويجب اجتنابه لان صاحب الفضيلة بمنزلة مقياس وقاعدة
للالفعال الانسانية كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ وقد قال الرسول في ا كور ٢: ١٥
«الروحاني يحكم في كل شيء» والاطفال والبهائم الذين ليس لهم فضيلة يسعون
وراء اللذات واما العفيف فيهرب منها فاللذات اذن في ذاتها قبيحة ويجب اجتنابها
٣ وايضاً ان الفضيلة والصناعة تتعلقان بالتمسك بالحسن كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣
وليست اللذة غاية لصناعة فاذا ليست اللذة شيئاً حسناً
لكن يعارض ذلك قوله في مز ٤: ٣٦ «تلذذ بالرب» والكتاب المقدس لا يأمر
بشيء قبيح فيظهر اذن ان ليست كل لذة قبيحة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان جميع اللذات قبيحة كما في الخلقيات
ك ١٠ ب ٢ و ٣ ووجه هذا القول في ما يظهر ان اصحابه انما ارادوا اللذات الحسية
والجسمانية التي هي اظهر فان متقدمي الفلاسفة لم يكونوا يميزون المعقولات عن
المحسوسات ولا العقل عن الحس في غير ذلك ايضاً كما في كتاب النفس م ٢: ١٥٠
وكانوا يفرجون اللذات الجسمانية حتى قالوا ان من كان من الناس جانحاً الى اللذات
المفرطة اذا امسك عن اللذات بلغ الى منتصف الفضيلة الا ان هذا القول باطل
لانه لما كان لا يمكن لانسان ان يعيش دون لذة حسية وجسمانية فمتى روي ان

الذين يقبّعون جميع اللذات تمتعون ببعضها اعرض الناس عن اقوالهم واقتدوا
بافعالهم فازدادوا ميلاً الى اللذات فان الاعمال اشد تأثيراً من الاقوال في الافعال
والانفعالات البشرية التي فيها للتجربة قوة عظيمة ، فالحق اذن ان بعض اللذات
حسنٌ وبعضها قبيح لان اللذة مسكون للقوة الشوقية في الخير المحبوب مترتب على
فعل فيجوز من ثمة ان يكون لذلك وجهان احدهما من جهة الخير الذي يسكن
عنده الانسان ويستلذه لان صفة الحسن والقبح الادبي تعتبر بحسب موافقة
العقل او مخالفته كما مر في مب ١٩ ف ٣ كما يوصف شيء في الطبيعيات بكونه طبيعياً
من حيث يلائم الطبيعة وبكونه غير طبيعي من حيث ينافرها وعليه فكما ان في
الطبيعيات مسكوناً طبعياً وهو ما كان في ما يلائم الطبيعة كسكون الثقل في جهة
السفل ومسكوناً غير طبيعي وهو ما كان في ما ينافر الطبيعة كسكون الثقل في جهة
العلو كذلك يوجد في الادبيات لذة حسنة باعتبار سكون الشوق الاعلى او الادنى
في ما يوافق العقل ولذة قبيحة باعتبار سكونه في ما يخالف العقل وشريعة الله .
والوجه الثاني من جهة الافعال التي بعضها قبيحٌ وبعضها حسنٌ واللذات اشبه
بالافعال المقارنة هي لها من الشهوات المتقدمة عليها في الزمان . فاذاً لما كانت
شهووات الافعال الحسنة حسنة وشهووات الافعال القبيحة قبيحة كانت بالاولى
لذات الافعال الحسنة حسنة ولذات الافعال القبيحة قبيحة

اذ ااجيب على الاول بانه قد تقدم في المبحث الآنف ف ٣ ان اللذات المتعلقة
بفعل العقل لا تمنع العقل ولا تُفسد الفطنة بل انما يفعل ذلك اللذات الاجنبية
كاللذات الجسدية التي قد مر هناك انها تمنع استعمال العقل اما بمضادة الشوق
الذي يسكن في ما ينافر العقل ومن هنا ينشأ قبح اللذة الادبي واما بتقييد العقل
على نحو ما كما في الجماع الزواحي فان هذه اللذة وان كانت في ما يوافق العقل
لكها تمنع استعمال العقل بسبب ما يقارنها من التغير الجسدي الا ان هذا لا ينشأ

عنه قبح ادبي كما ان النوم الذي يتوقف به استعمال العقل لا يوصف بالقبح الادبي
اذا كان موافقاً للعقل لان من شأن العقل ايضاً ان ينقطع احياناً استعماله على اننا
نقول ان هذا التقييد الحاصل للعقل من لذة الفعل الزوجي وان لم يوصف بقبح
ادبي اذ ليس بخطيئة مميته ولا عرضية لكنه ناشئ عن قبح ادبي اي عن جريرة
الآب الاول لان هذا لم يكن في حال البرارة كما يتضح مما اسلفناه في القسم
الاول مب ٩٨ ف ٢

وعلى الثاني بان العفيف لا يتجافى عن جميع اللذات بل عن اللذات المفرطة
والمنافرة للعقل وطلب الاطفال والبهائم للذات لا يثبت كونها بالاجمال قبيحة
لان الله ركب فيهم الشوق الطبيعي الذي يتحرك الى ما يوافقه
وعلى الثالث بان الصناعة لا تتعلق بكل خير بل بالمصنوعات الخارجة فقط كما
سيأتي في مب ٥٧ ف ٣ واما افعالنا وانفعالاتنا فتتعلق بها الفطنة والفضيلة لا
الصناعة ومع ذلك فقد تصدر اللذة عن بعض الصناعات كصناعة الطبّاخة والعِطارة
كما في الخلقيات لك ٧ ب ١٢

الفصل الثاني

في ما اذا كانت كل لذة حسنة

يُخَطّئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان كل لذة حسنة فان الحسن والخير ثلاثة
اقسام اي محمود ومفيد ولذيذ كما مر في ق ١ مب ٥ ف ٦ وكل محمود فهو حسن
وكذا كل مفيد فاذا اكل لذة ايضاً حسنة
٢ وايضاً ما لا يُقصد لغيره فهو خير وحسن لذاته كما في الخلقيات لك ١ ب ٦ و٧
واللذة لا تُقصد لغيرها لان سؤالنا لانسان لماذا يريد ان يتلذذ لما يضحك منه في ما
يظهر فهي اذن حسنة لذاتها وما يُحمل على آخر بالذات يُحمل عليه حملاً كلياً
فاذا اكل لذة فهي حسنة

٣ وايضاً ما يُشْتَمَى من الجميع يظهر انه خير لذاته لان الخير ما يشتهي كل شيء كما في الخلقيات ك ١ ب ١٠ والجميع يشتهون لذة ما حتى الاطفال والبهائم فاللذة اذن خير لذاتها فاذا اكل لذة حسنة

لكن يعارض ذلك قوله في ا م ١٤: ٢ «الذين يفرحون بصبغ الشر وينتهجون باقبح الاشياء»

والجواب ان يقال كما ان الرواقين قبحوا جميع اللذات كذلك اثناع ايقروروس حسناً جميعها لقولهم بان كل لذة حسنة في نفسها وقد جرّم الى هذا القول في ما يظهر عدم تفرقتهم بين ما هو حسن مطلقاً وما هو حسن بالاضافة والحسن مطلقاً ما هو حسن في ذاته. ويعرض ان يكون ما ليس حسناً في ذاته حسناً بالاضافة على نحوين اولاً لكونه ملائماً لواحد في حاله الحاضرة التي ليست مع ذلك طبيعة له كما انه قد يكون حسناً وخيراً للأبرص ان يتناول بعض الادوية المسمومة التي ليست بالاطلاق ملائمة للزجاج الانساني. وثانياً لاعتبار غير الملائم ملائماً. ولكون اللذة هي سكون الشوق في الخير فان كان ما يسكن عنده الشوق خيراً بالاطلاق كانت اللذة مطلقة وحسنة بالاطلاق وان لم يكن خيراً بالاطلاق بل بالاضافة لم تكن اللذة مطلقة بل اضافية ولا حسنة بالاطلاق بل حسنة من وجه او في الظاهر

اذاً اجيب على الاول بان المحمود والمفيد يقالان بالنسبة الى العقل ولذلك ليس شيء محموداً او مفيداً الا وهو خيرٌ وحسنٌ واما اللذيذ فيقال بالنسبة الى الشوق الذي قد يتوجه الى ما ينافر العقل ولذلك لم يكن كل لذية حسناً بالحسن الادبي الذي يُعتبر بحسب موافقة العقل

وعلى الثاني بان اللذة انما لا تُقصد لغيرها لكونها سكوناً في الغاية والغاية يجوز وصفها بالحسن والقبح وان لم تكن غاية الا باعتبار كونها خيراً لواحد. وكذا

يقال في اللذة

وعلى الثالث بان كل شيء يشتهي اللذة كما يشتهي الخيراذ اللذة هي سكن
الشوق في الخير وكما انه ليس كل خير يشتهي خيراً بالذات والحقيقة كذلك ليس
كل لذة حسنة بالذات والحقيقة

الفصل الثالث

في ما اذا كان شيء من اللذات افضل الخيرات

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس شيء من اللذات افضل الخيرات
اذ ليس شيء من الكون والتوليد افضل الخيرات لامتناع كون الكون غاية قصوى
واللذة تلحق الكون اذا نما يتلذذ شيء من طريق استكمال طبيعته كما تقدم في مب
٣١ ف ١ فاذا يستحيل ان تكون لذة افضل الخيرات

٢ وايضاً ما كان افضل الخيرات يتمتع ازدياد فضله بزيادة شيء عليه . واللذة تقبل
زيادة الفضل بزيادة شيء عليها فان اللذة مع الفضيلة افضل منها دون الفضيلة
فاذا ليست اللذة افضل الخيرات

٣ وايضاً ما كان افضل الخيرات فهو خير كلي لكونه خيراً بالذات لان ما
بالذات متقدم على ما بالعرض وافضل منه . واللذة ليست خيراً كلياً كما تقدم في
الفصل الآنف . فهي اذن ليست افضل الخيرات

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي افضل الخيرات لانها غاية الحياة البشرية .
والسعادة لا تحصل دون لذة في مز ١٥ : ١١ « ستملأني فرحاً مع وجهك ولي من
يمينك لذات على الدوام »

والجواب ان يقال ان افلاطون لم يتبع جميع اللذات كلواقيين ولم يحسنها
كلها كاتباع ابيقوروس لكنه قال ان بعضها حسن وبعضها قبيح لكن ليس شيء
منها افضل الخيرات على ان قوله هذا باطل من وجهين كما يؤخذ من ادلته احدهما

انه لما وجد الذات المحسوسة والجسمانية قائمة بحركة وكون كما يظهر في الشيع
من الاطعمة ونحوها اعتبر ان جميع الذات لاحقة للحركة والكون ولكون الحركة
والكون فعلين ناقصين يلزم ان لا تكون اللذة متضمنة حقيقة الكمال الاقصى الا
ان هذا ظاهر البطلان بالنسبة الى الذات العقلية لان الانسان لا يثلذذ بتكون
العلم فقط كعلمه او التعجب منه على ما مر في مب ٣٢ ف ٢ و ٨ بل بالنظر في العلم
الذي سبق تحصيله ايضاً والثاني انه اراد بافضل الخيرات ما هو الخير الاعظم
بالاطلاق اي الخير القائم بنفسه باعتبار تجرده وعدم اشتراك شيء فيه كما ان الله
هو الخير الاعظم مع ان كلامنا على افضل الخيرات البشرية والافضل في كل
شيء هو الغاية القصوى وقد مر في مب ١ ف ٨ ان الغاية يراد بها امران اي نفس
الشيء واستعماله كما ان غاية البخل هي المال او احرازه وعلى هذا يجوز ان تكون
غاية الانسان القصوى اما نفس الله الذي هو الخير الاعظم مطلقاً او التمتع به
المراد به التلذذ بالغاية القصوى وهذا الاعتبار يجوز وصف بعض لذات الانسان
بكونها افضل الخيرات البشرية

اذا اوجب على الاول بان ليس كل لذة تلحق الكون بل بعض الذات تلحق
الافعال الكاملة كما مر في جرم الفصل فلا يمتنع من ثمة كون بعض الذات افضل
الخيرات وان لم تكن كل لذة كذلك

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يتجه على افضل الخيرات مطلقاً الذي كل خير
خير بالمشاركة فيه ولذلك لا يزداد فضله بزيادة شيء عليه واما سائر الخيرات بالعموم
فلا شبهة في ان كلاً منها يزداد فضلاً بزيادة خير آخر عليه . على انه يجوز ان
يقال ايضاً ان اللذة ليست امراً اجنبياً عن فعل الفضيلة بل مصاحباً له كما في
الخلقيات ك ١ ب ٨

وعلى الثالث بان اللذة ليست افضل الخيرات من حيث هي لذة بل من حيث

هي ستكون تام في الخير الافضل فلا يجب من ثمه كون كل لذة افضل الخبرات
او حسنة كما ان بعض المعلم هو افضلها وليس كل علم كذلك

الفصل الرابع

في ما اذا كانت اللذة مقياساً او قاعدة يُعكم منها على الحسن والقبح الادبي
يُختل الى الرابع بان يقال : يظهر ان اللذة ليست مقياساً او قاعدة للحسن
والقبح الادبي فان كل شيء يتقدر بالاول في جنسه كما في الالهيات كـ ١٠ م ٣ و ٥
واللذة ليست الاول في جنس الآداب بل يتقدمها المحبة والاشتياء فهي اذن
ليست قاعدة الحسن والقبح الادبي

٢ وايضاً ان المقياس والقاعدة يجب ان يكون متساوياً في اجزائه ولذلك كانت
الحركة التي هي اعظم تساوياً في اجزائها مقياساً وقاعدة لجميع الحركات كما في
الالهيات كـ ١٠ م ٣ واللذة مختلفة ومتباينة في انواعها اذ بعضها حسن وبعضها
قبيح - فاذاً ليست اللذة مقياساً وقاعدة للآداب

٣ وايضاً ان الحكم على المعلول بالعلة أو ثبوت من العكس وحسن الفعل او قبحه
علة لحسن اللذة او قبحها لان اللذات الحسنة ما كانت مترتبة على الافعال الحسنة
واللذات القبيحة ما كانت مترتبة على الافعال القبيحة كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٥
فاذاً ليست اللذة قاعدة ومقياساً للحسن والقبح الادبي

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧ : انك فاحص
القلوب والكلى ايها الاله : ما نصه « غاية الاهتمام والتفكر هي اللذة التي يحاول
الانسان البلوغ اليها » وقال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٧ ب ١١ ان « اللذة هي الغاية
الاصيلة التي بالقياس اليها نحكم مطلقاً على كل شيء بكونه خيراً أو شراً » .

والجواب ان يقال ان المحل الاصيل للحسن والقبح الادبي هو الارادة كما مر
في م ب ٢٠ ف ١ وصلاح الارادة او صلاحها انما يُعرف بالخصوص من الغاية وانما يُعتبر

غاية ما تسكن عنده الارادة وسكون الارادة وغيرها من الاشواق في الخير هو
اللذة ولذلك فاننا نحكم خصوصاً على الانسان بالصالح او الطالح من لذة
الارادة الانسانية لان الصالح وذا الفضيلة من يتلذذ بافعال الفضائل والطالح من
يتلذذ بالافعال القبيحة واما لذات الشوق الحسي فليست مقياساً للحسن او القبح
الادبي لان الطعام يستلذه الاخيار والاشرار سواءً بحسب الشوق الحسي واما
ارادة الاخيار فتستلذها باعتبار موافقتها للعقل مما لا تلتفت اليه ارادة الاشرار
اذ اوجب على الاول بان المحبة والاشتياق متقدمان على اللذة باعتبار طريقة
الكون الا ان اللذة متقدمة عليهما باعتبار حقيقة الغاية فان الغاية في المفعولات
تتضمن حقيقة المبدأ الذي هو القاعدة او المقياس الخاص الذي يُبنى عليه الحكم
وعلى الثاني بان كل لذة مساوية لغيرها في انها تسكون في خير وبهذا الاعتبار
يجوز ان تكون قاعدة او مقياساً اذ الصالح من تسكن ارادته في الخير الحقيقي
والطالح من تسكن ارادته في الشر
وعلى الثالث بانه لما كانت اللذة تكمل الفعل من حيث هي غاية كما مر في
المبحث الآنف فـ كان يستحيل وجود فعل حسن كامل دون لذة في ذلك الحسن
لان حسن الشيء يتوقف على الغاية وبهذا الاعتبار يكون حسن اللذة علة لحسن
الفعل على نحو ما

المبحث الخامس والثلاثون في الألم والنم — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الألم والنم وسينظر أولاً في النم او الألم في نفسه وثانياً في علته وثالثاً
في معالجاته ورابعاً في ادوية وخامساً في حسنه او قبحه . اما الاول فالمبحث فيه يدور على

ثماني مسائل — ١ في ان الالم هل هو انفعال نفسي — ٢ في ان النعم هل هو عين الالم — ٣ في ان النعم او الالم هل هو مضاف للذة — ٤ هل كل الم مضاف لكل لذة — ٥ هل يوجد الم مضاف للذة النظر العقلي — ٦ في ان الحرب من الالم هل هو اوجب من طلب اللذة — ٧ في ان الالم الظاهر هل هو اعظم من الالم الباطن — ٨ في انواع الالم

الفصل الأول

في ان الالم هل هو انفعال نفسي

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الالم ليس انفعالا نفسانياً اذ ليس يكون انفعال نفسي في البدن. والالم يجوز ان يكون في البدن فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ١٢ «الالم الذي يوصف به البدن فسادٌ بدني» سلامة ذلك الشيء الذي تجعله النفس بسوء استعمالها له خاضعاً للفساد» فاذا ليس الالم انفعالا نفسانياً

٢ وايضاً كل انفعال نفسي فهو الى القوة الشوقية. والالم ليس الى القوة الشوقية بل بالأحرى الى القوة الادراكية فقد قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٠ «انما يحدث الالم في البدن الحسب المقاوم لجسم اقدر» فاذا ليس الالم انفعالا نفسانياً

٣ وايضاً كل انفعال نفسي فهو الى الشوق الحيواني. والالم ليس الى الشوق الحيواني بل بالحري الى الشوق الطبيعي فقد قال اوغسطينوس في شرح تلك ك ٨ ب ١٤ «لو لم يبق في الطبيعة شيء من الخير لم تعاقب بالالم من خير مفقود» فاذا ليس الالم انفعالا نفسانياً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الالم في جملة الانفعالات النفسانية في مدينة الله ك ١٤ ب ٨ مستشهداً لذلك بقول فرجيليوس «لذلك يخافون ويشتهون ويتلذذون ويتألمون»

والجواب ان يقال كما يشترط للذة امر ان اي اتصال الخير وادراك هذا الاتصال كذلك يُشترط للالم ايضاً امر ان اي اتصال شراً مما يُعتبر شراً من حيث ينعدم به خيرٌ وادراك هذا الاتصال وكل متصل اذا لم يكن خيراً او شراً بالقياس الى ما يتصل به لا يمكن ان يُحدث لذة او ألماً وبذلك يظهر ان شيئاً انما يكون موضوعاً للذة والالم باعتبار كونه خيراً او شراً والخير والشر من حيث هما كذلك تتعلق بهما القوة الشوقية فيتضح اذن ان اللذة والالم هما الى القوة الشوقية وكل حركة شوقية او ميل تابع للادراك فهو الى الشوق العقلي او الحسي لان ميل الشوق الطبيعي لا يتبع ادراك المشتاق بل ادراك غيره كما مر في ق ١ م ١٠٣ ف ١ و ٨ فاذا لما كان لا بد من سبق اللذة والالم بشعور او ادراك في نفس المحل كان واضحاً ان الالم كاللذة ايضاً في كونه في الشوق العقلي او الحسي وكل حركة في الشوق الحسي يقال لها انفعال كما مر في م ٢٢ ف ٢ ولا سيما ما كان منها دالاً على نقص ولذلك فالالم باعتبار كونه في الشوق الحسي يقال له باخص وجه انفعال نفسي كما ان الادواء الجسمية يقال لها حقيقة انفعالات جسمية ومن ثم سمي اوغسطينوس الالم مرضاً بالخصوص كما في مدينة الله ك ١٤ ب ٢ .

اذا اجيب على الاول بانه انما يُسند الالم الى البدن باعتبار وجود علته في البدن كما اذا انفعلتا من شيء مضر للبدن واما حركة الالم فهي دائماً في النفس اذ يتمتع تألم البدن دون تألم النفس كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٤ وشرح مز ٨

وعلى الثاني بان الالم لا يُسند الى الحس لكونه فعل القوة الحسية بل لاشتراط الشعور للالم الجسماني كاشتراطه للذة الجسمية

وعلى الثالث بان الالم من فقدان الخير يدل على خيرية الطبيعة ليس لكونه فعل الشوق الطبيعي بل لان الطبيعة متى اشتت شيئاً باعتبار كونه خيراً وشعرت

بعد حصولها عليه حصل انفعال الالم في الشوق الحسي

الفصل الثاني

في ان النعم هل هو نفس الالم

يُخْتَلَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان النعم ليس نفس الالم فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ ان «الالم يوصف به الجسمانيات والنعم توصف به النفس بالانحصار» فاذا ليس النعم نفس الالم

٢ وايضاً ان الالم لا يتعلق الا بالشر الحاضر والنعم بمجوزات يتعلق بالماضي والمستقبل كما ان التوبة اغتنام بالماضي واهتمام بالمستقبل فالنعم اذن مغايرة للالم بالكلية

٣ وايضاً ان الالم لا يحصل في ما يظهر الا عن حاسة اللمس والنعم بمجوز حصوله عن جميع الحواس فالنعم اذن ليس نفس الالم بل اعم منه لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢: ٩ «ان لي غماً شديداً والمآ في قلبي لا ينقطع» حيث اطلق النعم والالم على شيء واحد بعينه

والجواب ان يقال يجوز حصول اللذة والالم عن ادراكين اي ادراك الحس الظاهر وادراك الحس الباطن اي العقل او الوهم والادراك الباطن اعم من الادراك الظاهر فان كل ما يتناوله الادراك الظاهر يتناوله الادراك الباطن ولا يعكس فاللذة الحاصلة عن الادراك الباطن محتصة باسم الفرح كما تقدم في مب ٣١ ف ٣ وكذا الالم الحاصل عن الادراك الباطن مخصص باسم النعم وكما ان اللذة الحاصلة عن الادراك الظاهر يقال لها لذة ولا يقال لها فرح كذلك الالم الحاصل عن الادراك الظاهر يقال له ألم ولا يقال له غم وعلى هذا فالنعم نوع من الالم كما ان الفرح نوع من اللذة

إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على استعمال اللفظ لان

استعمال الالم في الآلام الجسمية التي هي اظهر اكثرم منه في الآلام الروحانية
وعلى الثاني بان الحس الظاهر لا يدرك الا الحاضر واما القوة الادراكية الباطنة
فتدرك الحاضر والماضي والمستقبل ولذلك يجوز يتعلق النعم بالحاضر والماضي والمستقبل
ولا يجوز تعلق الالم الجسماني المترتب على ادراك الحس الظاهر الا بالحاضر
وعلى الثالث بان محسوسات اللمس ليست مؤلمة من حيث هي غير معادلة للقوة
الادراكية فقط بل من حيث هي منافرة للطبيعة ايضاً واما محسوسات المشاعر
الأخر فيجوز ان تكون غير معادلة للقوة لكنها ليست منافرة للطبيعة الا بالنسبة الى
محسوسات اللمس ومن ثم انفرد الانسان من حيث هو حيوان كامل في ادراكه
بكونه يتلذذ بمحسوسات المشاعر الأخرى في انفسها واما سائر الحيوانات فلا تتلذذ
بها الا باعتبار نسبتها الى محسوسات اللمس كما في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ولهذا فالالم
باعتبار مضادته للذة الطبيعية لا يستعمل بالنسبة الى محسوسات المشاعر الأخرى بل
انما يستعمل بالنسبة اليها النعم المضاد للفرح الحيواني وعلى هذا فاذا اعتبر الالم بمعنى
الالم الجسماني كما هو الغالب في الاستعمال كان قسماً للنعم باعتبار قسمة الادراك
الى باطن وظاهر وان كانت اللذة اعم من الالم الجسماني باعتبار الموضوعات واما
اذا اعتبر الالم بالعموم فيكون جنساً للنعم كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ما اذا كان الالم مضاداً للذة

يُختص الى اثبات بان يقال : يظهر ان الالم ليس مضاداً للذة اذ ليس احد
الضدين علّة للآخر ويجوز ان يكون الالم علّة للذة ففي متى ٥: ٥ «طوبى للجزان
فانهم يعزّون» فاذا ليسا متضادين

٢ وايضاً ان الضد ليس يوصف بضده وقد يكون الالم لذياً فقد قال
اوغسطينوس في اعترافاته ك ٣ ب ٢ ان «الالم يلذ في المشاهد» وفي ك ٤ ب ٥ «البكاء

امرٌ مرٌّ ولكنه قد يكون لذياً . فاذا ليس الألم مضاداً للذة
٣ وايضاً ان الضد لا يكون موضوعاً لصدّه لامتناع اجتماع الضدين معاً . ويجوز
ان يكون الألم موضوعاً للذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ب ١٣ «التائب
يتألم دائماً ويلتذ بالألم» وقال الفيلسوف في الحلقيات ك ٩ ب ٤ ان الشرير بالعكس
يتألم بالتذاه . فاذا ليست اللذة والألم ضدّين
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٦ «الانبساط
موافقة الارادة لما نريده والاعتنام مخالفة الارادة لما نريده» والموافقة والمخالفة
ضدان . فالانبساط اذن والاعتنام ضدان
والجواب ان يقال ان المضادة اخلافٌ في الصورة كما قال الفيلسوف في
الاهليات ك ١٠ م ١٣ و ١٤ . وصورة الانفعال والحركة اي حقيقتهما النوعية تستفاد
من الموضوع او المنتهى ولكون موضوعي اللذة والألم متضادين وهما الخير الحاضر
والشر الحاضر يلزم كون الألم واللذة متضادين
اذّا اجيب على الاول بانه لا يمنع كون احد الضدين علة للآخر بالعرض
وهذا المعنى يجوز ان يكون الألم علة للذة اولاً من حيث ان التألم بغية شيء
او حضور ضدٍ يدعو الى زيادة التماس ما يتلذّبه كزيادة التماس العطشان للذة
الشراب دفعاً بها لما يقاسيه من الألم وثانياً من حيث ان الانسان لقرط اشتياقه
الى لذة ما لا يأتى معاناة الآلام توصلاً الى تلك اللذة وبكلا الوجهين يؤدي
الحزن الحاضر الى عزاء الحياة المستقبلية لان الانسان مجزئ من الخطايا او من
تأجيل المجد يستحق العزاء الابدي وايضاً فهو يستحقه من حيث انه لا يأتى معاناة
الانعاب والمكاره في سبيل ادراكه
وعلى الثاني بان الألم يجوز ان يكون لذياً بالعرض اي من حيث يقارنه التعجب
كما في المشاهد او من حيث يذكر بمحبوب ويدعو الى محبة ما يتألم بغيبته .

ولكون المحبة لذينة كإن الألم وجميع الأشياء المترتبة على المحبة من حيث يُشعر فيها بالمحبة لذينة ولهذا قد تكون الآلام أيضاً في المشاهد لذينة من حيث يُشعر بحجة من يجري تذكاره فيها

وعلى الثالث بان الإرادة والعقل يتعلقان بأفعالها من حيث تُعتبر أفعالها حسنة أو قبيحة وبهذا المعنى يجوز أن يكون كل من الألم واللذة موضوعاً للآخر لا بالذات بل بالعرض أي من حيث يُعتبر كلاهما خيراً أو شراً

الفصل الرابع

في ما إذا كان كل ألم مضاداً لكل لذة

يُنحط إلى الرابع بان يقال : يظهر أن كل ألم مضاد لكل لذة فكما أن البياض والسواد نوعان متضادان في جنس اللون كذلك اللذة والألم نوعان متضادان في جنس الانفعالات النفسانية . والبياض والسواد متضادان تضاداً كلياً فكذا اللذة والألم أيضاً

٢ وايضاً ان الادوية مضادة لما يُداوى بها . وكل لذة دواء لكل ألم كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ في الباب الأخير . فإذا كل لذة مضادة لكل ألم

٣ وايضاً ان الامور المتضادة هي الامور المتعانة . وكل ألم مانع لكل لذة كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ . فإذا كل ألم مضاد لكل لذة

لكن يعارض ذلك ان المتضادات لا تستند الى علّة واحدة . وتلذذ الانسان بشيء وتألمه بمقابلته يصدران عن ملكة واحدة فان المحبة يصدر عنها الفرح مع الفرحين والبكاء مع الباكين كما في رو ١٢ : ١٥ . فإذا ليس كل ألم مضاداً لكل لذة

والجواب ان يقال ان المضادة اختلفت في الصورة كما في الالهيات ك ١٠ م ١٣

و ١٤ والصورة منها جنسية ومنها نوعية فيحدث اذن ان يكون شيان متضادين في صورة الجنس كالفضيلة والرذيلة وفي صورة النوع كالعدل والظلم ولا بد من اعتبار ان بعض الاشياء تستفيد حقيقتها من الصور المطلقة كالجواهر والكيفيات وبعضها تستفيد من النسبة الى شيء خارج كما تستفيد الانفعالات والحركات الحقيقية النوعية من المنتهيات او الموضوعات فالاشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من الصور المطلقة يجوز فيها ان تكون الانواع المندرجة تحت اجناس متضادة غير متضادة في حقيقة النوع لكن لا يجوز ان يكون بينهما شيء من المشابهة او المشاركة فان الفجور والعدالة المندرجين في جنسين متضادين وهما الفضيلة والرذيلة ليسا متضادين في حقيقتها النوعية وليس بينهما شيء من المشابهة او المشاركة . واما الاشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من النسبة الى شيء خارج فيجوز فيها ان تكون انواع الاجناس المتضادة غير متضادة وان يكون بين هذه الانواع شيء من المشابهة او المشاركة لان اتحاد النسبة الى المتضادات يحدث المضادة كما ان الميل الى البياض والميل الى السواد يتضمنان حقيقة المضادة وتضاد النسبة الى المتضادات يحدث المشابهة كالميل عن البياض والميل الى السواد وهذا يظهر بالاخص في المناقضة التي هي مبدأ التقابل لان التقابل قائم بالثبوت والنفي في واحد بعينه كالابيض والالابيض وثبوت احد المتقابلين ونفي الآخر يعتبر فيهما المشاركة والمشابهة كقولنا الاسود والالابيض . والالم واللذة لكونهما انفعالين يستفيدان حقيقتهما النوعية من موضوعاتهما وهما متضادان في جنسهما لرجوع احدهما الى الطلب والاخر الى الحرب وهذان في الشوق كالثبوت والنفي في العقل كما في الخلقيات كـ ٦ ب ٢ وعليه فالالم واللذة متى تعلقا بواحد بعينه كانا متقابلين في النوع ومتى تعلقا بمختلفين فان لم يكن هذان المختلفان متقابلين بل متغايرين لم يكن الالم واللذة متقابلين في الحقيقة النوعية بل كانا متغايرين كالالم بموت الصديق والتلذذ بالنظر العقلي

وان كان ذاك المختلفان متضادين لم يكن الالم واللذة غير متضادين في حقيقة النوع فقط بل كان بينهما مشاركة ومشابهة ايضاً كالتلذذ بالخير والتالم بالشر اذا اجيب على الاول بان البياض والسواد لا يستفيدان الحقيقة النوعية من النسبة الى شيء خارج كاللذة والالم فليس حكم الجهتين واحداً وعلى الثاني بان الحقيقة الجنسية تستفاد من الهوى كما في الخلفيات كـ ٨م ٠٦ وفي الاعراض يقوم المحل مقام الهوى وقد تقدم في جرم الفصل ان اللذة والالم متضادان في الجنس ولذلك فحالة المحل في كل الم مغايرة لحالته في كل لذة لان الشوق في كل لذة يعتبر راضياً بما هو حاصل عليه وفي كل الم يُعتبر هارباً وعليه فاذا اعتبر الأمر من جهة المحل فكل لذة دولة لكل الم وكل الم مانع لكل لذة وخصوصاً متى كانت اللذة مضادة للالم في النوع ايضاً وبذلك يظهر الجواب على الثالث — او يقال انه وان لم يكن كل الم مضاداً لكل لذة في النوع لكنه مضاد لكل لذة في الأثر لان الطبيعة الحيوانية تنعز بأحدها وتضعف بالآخر على نحو ما

الفصل الخامس

في ١ اذا كان يوجد الم مضاداً للذة النظر العقلي

يُختص الى الخامس بان يقال : يظهر انه يوجد الم مضاداً للذة النظر العقلي فقد قال الرسول في ٢ كور ١٠: ٢ « لان النعم بحسب رضى الله ينشئ توبة للخلاص لا نندم عليها » والنظر الى الله خاص بالعقل الاعلى الذي من شأنه ان يشتغل بالنظر العقلي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٣ و ٤٠٤ فالنعم اذن مقابل للذة النظر العقلي

٢ وايضاً ان للتضادات معلولات متضادة فاذا كان ما ينظر فيه احد الضدين علة للذة كان ما ينظر فيه الآخر علة للالم فيكون هناك الم مضاداً للذة النظر

العقلي

٣ وايضاً كما ان موضوع اللذة هو الخير كذلك موضوع الالم هو الشر وقد يكون
النظر العقلي شراً فقد قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥١ « من الاشياء ما
لا يليق ايمان النظر فيه » فيجوز اذن ان يكون هناك الم مضافاً للذة النظر العقلي
٤ وايضاً كل فعل باعتبار كونه غير ممانع فهو علة للذة كما في الخلقيات ك ٧
ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤ و ٥ ويجوز ممانعة فعل النظر العقلي بحيث يتعسر وجوده
او يمنع راساً فيجوز اذن ان يكون في النظر العقلي الم مضافاً للذة
٥ وايضاً ان تعب الجسد علة للالم « والدرس الكثير يتعب الجسد » كما في جا
١٢: ١٢ فاذا في النظر العقلي الم مضافاً للذة
لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٦: ٨ « ليس في معاشرتها (اي الحكمة) مرارة ولا
في الحياة معها ملل بل سرور وفرح » وانما تكون معاشرة الحكمة والحياة معها بالنظر
العقلي فاذا لا الم مضافاً للذة النظر العقلي
والجواب ان يقال ان لذة النظر العقلي يجوز اعتبارها على نحوين احدهما كون
النظر العقلي علة لما لا موضوعاً لها وهي بهذا الاعتبار لا تتعلق بالنظر العقلي بل بالشيء
المنظور فيه ويجوز ان ينظر في شيء ضار ومؤلم كما ينظر في شيء شافع ولذيذ وعليه
فاذا اعتبرت لذة النظر العقلي على هذا النحو جاز ان يكون هناك الم مضافاً لها
والثاني كون النظر العقلي موضوعاً وعلة للذة كما اذا تلذذ انسان بنظره العقلي وبهذا
الاعتبار لا يقابل لذة النظر العقلي الم كما قال غريغوريوس النيسي في كتاب طبيعة
الانسان ب ١٨ والفيلسوف في الجدل ك ١٣ ب ١٣ وفي الخلقيات ك ١٠ ب ٣
الا ان هذا يجب حمله على معنى ان لذة النظر العقلي لا يقابلها الم بالذات وتحقيق
ذلك ان الالم يضاد بالذات اللذة المتعلقة بموضوع مضاد لموضوع الالم كمضادة
الالم المتعلق بالبرودة للذة المتعلقة بالحرارة وليس شيء لا يضاد موضوع النظر العقلي

لان حقائق المتضادات باعتبار كونها مدركة ليست متضادة بل احد هذه المتضادات سبب لادراك الآخر وعلى هذا لا يجوز ان يكون هناك ألم مضاد بالذات للذة الحاصلة بالنظر العقلي بل ليس هناك ألم مصاحب لها على نحو ما يحدث في اللذات الجسمية التي هي كادوية لبعض المكاه كما يتلذذ انسان بالشراب من حيث يقاسي العطش حتى اذا زال العطش كله زالت لذة الشراب ايضاً لان لذة النظر العقلي لا تحصل عن دفع مكروه بل عن كون النظر العقلي لذيقاً في نفسه اذ ليست كوناً بل فعلاً كاملاً كما مر في البحث الانف ٠٣ واما بالعرض فيخالط الالم لذة الادراك وذلك من وجهين اي من جهة الآلة ومن جهة مانع الادراك اما من جهة الالم فيخالط الالم اللذة بالاصالة في قوى الجزء الحسي الادراكية التي هي ذات آلة جسمية وذلك اما من قبل المحسوس المتأني لما تقتضيه الآلة من المزاج كطعم المروثم المتين او من قبل استمرار المحسوس الملائم الذي يتجاوز بدوامه الحالة الطبيعية كما مر في مب ٣٣ ف ٢ فيصير الادراك المحسوس مملولاً بعد ان كان لذيقاً الا ان هذين الامرين لا محل لهما بالاصالة في نظر العقل اذ ليس للعقل آلة جسمية ولهذا قيل في الآية الموردة في المعارضة «ليس في نظر العقل مرارة ولا ملل» الا انه لما كان العقل البشري يستعين على النظر والتأمل بالقوى الادراكية الحسية التي قد بناها كلال في افعالها كان يخالط النظر العقلي شيء من التعب والالم بالنبعية على ان الالم المصاحب للنظر العقلي بالعرض في كلال الوجهين لا يضاد لذته لان الالم الحاصل من مانع النظر العقلي لا يضاد لذته بل بالحرى يشابهها ويشاركها كما يتضح مما تقدم في الفصل الانف والالم او التعب الحاصل من الكلال الجسماني ليس مجانساً للذة النظر العقلي فهو اذن مغاير لها بالكلية وبذلك يتضح ان اللذة المتعلقة بفعل النظر العقلي لا يضادها ألم ولا يصاحبها ايضاً ألم الا بالعرض

إذا اجيب على الاول بان ذلك الألم الموافق لرضى الله لا يتعلق بفعل
النظر العقلي بل بامر ينظر فيه العقل اي بالخطيئة التي يعتبرها العقل مضادة للذة
الالهية

وعلى الثاني بان الاشياء المتضادة في الخارج ليست متضادة باعتبارها في الذهن
لان حقائق المتضادات ليست متضادة بل بالحري احداها سبب لادراك الأخرى
ولذلك كان العلم بالمتضادات واحداً

وعلى الثالث بان النظر العقلي ليس في نفسه شراً اصلاً اذا انما هو ملاحظة
الحق الذي هو خير العقل الا انه قد يكون شراً بالعرض فقط اي من حيث ان
النظر في الاخر يمنع النظر في الافضل او من جهة الأمر المنظور فيه من حيث
تفعل منه القوة الشوقية انفعالاً مجاوزاً ترتيب العقل

وعلى الرابع بان الألم الناشئ عن مانع النظر العقلي لا يضاد لذة النظر العقلي بل
يشابهها كما مر في جرم الفصل

وعلى الخامس بان تعب البدن انما يؤثر في النظر العقلي بالعرض والتعبية كما مر
قريباً في جرم الفصل

الفصل السادس

في ما اذا كان الحرب من الألم اوجب من طلب اللذة

يُختص الى السادس بان يقال : يظهر ان الحرب من الألم اوجب من طلب
اللذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ « ليس احد لا يؤثر الحرب من
الألم على طلب اللذة » وما تنفق فيه جميع الاشياء يظهر انه طبيعي . فاذا اُشار
الحرب من الألم على طلب اللذة طبيعي وملائم

٢ وايضاً ان فعل الضدي يؤثر في سرعة الحركة وشدها فان الماء الحار اسرع واشد
تجهداً كما قال الفيلسوف في الآثار الجوية ك ١٢ ب ١٢ . وانما يهرب من الألم

لمضادة المؤلم واما اللذة فلا تُطلب لمضادة المؤلم بل بالحري للملاءمة اللذيذة . فالهرب
اذن من الألم اولى من طلب اللذة

٣ وايضاً كلما قاوم الانسان على مقتضى العقل انفعالاً اشدّ كان اولى بالمدح واعظم
فضيلة لان الفضيلة تتعلق بالتمسك والخير كما في الخلقيات لك ب ٢ و ٣ والشجاع الذي
يقاوم الحركة التي يهرب بها من الألم اعظم فضيلة من العفيف الذي يقاوم الحركة
التي تُطلب بها اللذة فقد قال الفيلسوف في الخطابة لك ا ب ٤ ان « اهل الشجاعة
والعدالة اعظم الناس تجملة » . فاذا الحركة التي يهرب بها من الألم اشدّ من الحركة
التي تُطلب بها اللذة

لكن يعارض ذلك ان الخير اقوى من الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ٤ مق ١١ و ٢٢ . والداعي الى طلب اللذة هو الخير الذي هو موضوعها
والى الهرب من الألم هو الشر . فطلب اللذة اذن اشدّ من الهرب من الألم

والجواب ان يقال ان طلب اللذة هو بالذات اشدّ من الهرب من الألم وذلك
لان علة اللذة هي الخير الملائم وعلة الألم هي الشر المنافر . ويجوز ان يكون خبر
ملائماً دون ادنى منفرة لكن لا يجوز ان يكون شرّاً منافراً من كل وجه دون
ادنى ملاءمة ولذلك يجوز ان تكون اللذة تامة وكاملة واما الألم فهو ناقص دائماً
ومن ثم كان طلب اللذة اعظم طبعاً من الهرب من الألم . وهناك ايضاً وجه آخر
لذلك وهو ان الخير الذي هو موضوع اللذة يُطلب لذاته واما الشر الذي هو
موضوع الألم فانما يهرب منه من حيث هو عدم الخير وما بالذات افضل مما بالعرض
ودليل ذلك ظاهر في الحركات الطبيعية فان كل حركة طبيعية فهي في آخرها
حين تدنو من المنتهى الملائم لطبيعتها اشدّ منها في اولها حين تبعد عن المنتهى
المنافر لطبيعتها وما ذاك الا لان ميل الطبيعة الى الملائم اشدّ من هربها من
المنافر وعلى هذا فميل القوة الشوقية ايضاً الى اللذة اشدّ بالذات من هربها من

الآلم وأما بالعرض فقد يكون هرب إنسان من الآلم أشد من طلبه اللذة وهذا يحدث من ثلاثة وجوه أما أولاً فمن جهة الإدراك لأن أكثر ما يُشعر بالمحبة متى حصلت عن الاحتياج كما قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٢ ومن الاحتياج إلى المحبوب يحصل الآلم الذي انما ينشأ عن فقد خير محبوب أو نزول شر مضاد وأما اللذة فلا تحتاج إلى الخير المحبوب بل تسكن فيه بعد حصوله فإذا تكون المحبة علة للذة والآلم فكلاً ازداد الشعور بالمحبة كان الهرب من الآلم أشد لكونه مضاداً للمحبة. وأما ثانياً فمن جهة العلة المؤلفة المتألفة للخير الذي هو أحب إلينا من الخير الذي تتلذذ به فإن صلاح حال بدنا الطبيعي أحب إلينا من لذة الطعام ولذلك تترك لذة الطعام أو نحوه خوفاً من الآلم الذي ينشأ عن الضرب أو نحوه مما يتأني صلاح حال البدن. وأما ثالثاً فمن جهة المعلول أي من حيث أن الآلم لا يمنع لذة واحدة فقط بل جميع اللذات

إذاً اجيب على الأول بأن ما قال أوغسطينوس من أن الهرب من الآلم يؤثر على طلب اللذة يصدق بالعرض لا بالذات وهذا واضح من قوله بعد ذلك «وقد نرى أيضاً أن الحيوانات العظيمة تتجافى عن أعظم اللذات خوفاً من الآلم» لأنها تضاد الحياة التي هي أحب شيء إلى الأحياء

وعلى الثاني بأن حكم الحركة الصادرة من الداخل غير حكم الحركة الصادرة الخارج فإن ميل الحركة الصادرة من الداخل إلى اللأثم أشد من ميلها عن المضاد كما تقدم في جرم الفصل في الحركة الطبيعية وأما الحركة الصادرة من الخارج فتشتد من المضادة لأن كل شيء يحاول على حسب حاله أن يقاوم ضده كما يحاول أن يحفظ نفسه ومن ثم كانت الحركة القسرية تشتد في الأول وتضعف في الآخر. وحركة الجزء الشوقي تصدر من الداخل لأنها تصدر من النفس إلى الخارج ولذلك كان طلب اللذة أشد بالذات من الهرب عن الآلم وأما حركة الجزء

الحسي فتصدر من الخارج الى النفس ولذلك فما كان اشد مضادة يُشعر به
اكثر وهكذا من حيث ان الشعور يُشترط اللذة والالم فقد يكون الحرب من
الالم اشد بالعرض من طلب اللذة

وعلى الثالث بان الشجاع لا يمدح من حيث لا يُغلب بمقتضى العقل من اي الم
بل من حيث لا يُغلب من ذلك الالم القائم باخطار الموت والحرب من هذا الالم
اشد من طلب لذة الطعام او الوقاع التي عليها مدار العفة كما ان الحياة احب الى
الانسان من الطعام او الوقاع واما العفيف فهو على عدم سعيه وراء لذات اللس
اولى بالمدح منه على عدم هربه من الآلام المضادة لها

الفصل السابع

في ما اذا كان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن

يُنحط الى السابع بان يقال : يظهر ان الالم البدني الظاهر اعظم من الالم القلبي
الباطن فان الالم الظاهر يحصل عن علة منافية لصلاح حال البدن القائمة به
الحياة والالم الباطن يحصل عن توهم الشربوجه ما . ولكون الحياة احب الى الانسان
من الخير الموهوم يظهر مما تقدم ان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن
٢ وايضاً ان الحقيقة اعظم تحريكاً من الشبه . والالم الظاهر يحصل عن الاتصال
الحقيقي بمضاد والالم الباطن يحصل عما يُتصور من شبه المضاد . فالالم الظاهر اذن
اعظم من الالم الباطن

٣ وايضاً ان العلة تُعرف من المعلول . ومعلولات الالم الظاهر اشد فان موت
الانسان بالآلام الظاهرة اسهل من موته بالآلم الباطن . فالالم الظاهر اذن اعظم
من الالم الباطن والحرب منه اشد من الحرب من الالم الباطن

لكن يعارض ذلك قوله في مي ٢٥ : ١٧ « غابة الالم الم القلب وغاية الحبث
حبث المرأة » فاذا كان حبث المرأة يفوق حبث سواها كما هو المراد من الآية

كذلك الم القلب يفوق كل الم ظاهر

والجواب ان يقال ان الالم الظاهر والالم الباطن يتفقان في شيء واحد ويختلفان في شيئين فيتفقان في ان كلا منهما هو حركة القوة الشوقية كما تقدم في ف ا ويختلفان في ذينك الشيتين المطلوبين للالم واللذة أي في العلة التي هي الخير او الشر المتصل وفي الادراك فان علة الالم الظاهر هي الشر المتصل المنافر للبدن وعلة الالم الباطن هي الشر المتصل المنافر للشوق ثم ان الالم الظاهر يلحق ادراك الحس وخصوصاً اللمس والالم الباطن يلحق الادراك الباطن اي ادراك الوهم او ادراك العقل ايضاً فاذا اعتبرت علة الالم الباطن بالقياس الى علة الالم الظاهر فاحداها ترجع بالذات الى الشوق الذي يخصصه كلا الآلمين والاخرى ترجع اليه بالغير لان الالم الباطن يحصل عن منافرة شيء للشوق نفسه والالم الظاهر يحصل عن منافرة شيء للشوق من حيث ينافر البدن وما بالذات متقدم دائماً على ما بالغير وعليه فالالم الباطن من هذه الجهة اعظم من الالم الظاهر وهو ايضاً اعظم منه من جهة الادراك فان ادراك العقل والوهم اعلى من ادراك حاسة اللمس اذا تقرر ذلك فالالم الباطن افضل بالاطلاق وبالذات من الالم الظاهر يدل على ذلك ان الانسان يحمل ايضاً الآلام الظاهرة اختياراً تخلصاً من الالم الباطن ومن حيث لا ينافي الالم الظاهر الشوق الباطن يصير على نحو ما مستلزماً بلذة باطنة الا انه قد يجامع الالم الظاهر الالم الباطن فيزداد الالم اذ ليس الالم الباطن اعظم من الالم الظاهر فقط بل اعم منه ايضاً لان كل ما ينافر البدن يجوز ان يكون منافراً للشوق الباطن وكل ما يدرك بالحس يجوز ان يدرك بالوهم والعقل ولا يعكس وقد صرح بذلك بقوله في الآية الموردة في الاعتراض « غاية الالم الم القلب » لان الآلام الظاهرة ايضاً تدرج تحت الم القلب الباطن اذا اجيب على الاول بان الالم الباطن يجوز ان يتعلق ايضاً بما يضاد الحياة

وعلى هذا لا يجب مقارنة الألم الباطن بالألم الظاهر من جهة اختلاف الشرور التي هي علة الألم بل من جهة نسبة علة الألم هذه إلى الشوق وعلى الثاني بأن الألم الباطن لا يصدر عما يتصور من شبه حقيقة على أنه علة له فإن الإنسان ليس يتألم بما يحصل في تصويره من شبه الشيء الحقيقي بل بالحقيقة الحاصل عنده شبهها وكلما كان الشبه أكثر تجرداً عن المادة كان تصور الحقيقة بشبهها أتم ولذلك كان الألم الباطن أعظم بالذات لصدوره عن شرٍ أعظم لأن الشر يدرك أكثر بالأدراك الباطن

وعلى الثالث بأن التأثيرات البدنية إنما هي أكثر صدوراً عن الألم الظاهر أولاً لأن علة الألم الظاهر مفيدة للتصل اتصالاً جسيماً مما يقتضيه إدراك اللس وثانياً لأن الحس الظاهر أعظم جسمية من الحس الباطن كما أن الشوق الحسي أعظم جسمية من الشوق العقلي ولذلك كان تأثير البدن من حركة الشوق الحسي أشد كما مر في مباحث ٣١ ف ٤ وكذلك أيضاً تأثيره من الألم الظاهر أشد من تأثيره من الألم الباطن

الفصل الثامن

في أن أنواع الألم هل هي أربعة فقط

يُنْتَظَرُ إلى الثامن بأن يقال : يظهر أن الدمشقي لم يُصِبْ في جعله للألم أنواعاً أربعة وهي الكسل والحصر والرحمة والحسد كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ لأن الألم مقابل للذة وليس يجعل للذة أنواعاً . فإذا ليس يجب أن يجعل للألم أيضاً أنواعاً

٢ وإيضاً أن التوبة نوع من الألم وكذا أيضاً الغيظ والغيرة كما قال الفيلسوف في الخطابة ٢ ب ١٩ و ١٠ وهي غير داخلة في هذه الأنواع . فإذا ليست قسمة الألم المذكورة وافية

٣ وايضاً كل قسمة فيجب ان تكون بالتقابلات . والاشياء المذكورة آنفاً ليست متقابلة فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الخيرب ١٩ « الكسل الم قاطع للصوت والحصر الم ضاغط والحسد الم من خير الغير والرحمة الم من شر الغير » ويجوز ان يتالم انسان بشر الغير وبخير الغير على حين ينضغط ايضاً في الباطن ويفقد الصوت في الظاهر . فاذاً ليست القسمة المذكورة آنفاً صحيحة لكن يعارض ذلك نص غريغوريوس النيصي والدمشقي في الموضعين المتقدم ذكرهما

والجواب ان يقال ان من حقيقة النوع ان يحصل عن زيادة على الجنس وما يجوز ان يزداد على الجنس يعتبر على ضربين احدهما ما يخص به بالذات ويندرج فيه بالقوة كما يزداد الناطق على الحيوان وهذه الزيادة تحدث انواعاً حقيقية لجنس كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ل ٢٧ م ١٣ وك ٨ م ١٠ والثاني ما يزداد على الجنس وهو اجنبي عن حقيقته كما لو زيد الابيض او نحوه على الحيوان وهذه الزيادة لا تحدث انواعاً حقيقية للجنس على ما هو المتعارف من المراد بالاجناس والانواع على انه قد يقال لشيء انه نوع لجنس من حيث يشتمل على امر اجنبي مخصص لحقيقة الجنس كما يقال للجمر واللبيب انهما نوعان للنار بسبب تخصيص طبيعة النار بمادة اجنبية وبهذا المعنى ايضاً يقال ان التنجيم وعلم المناظر نوعان للعلم الرياضي من حيث ان المبادئ الرياضية تخصص بمادة طبيعية . وعلى هذا يجعل هنا للالم انواعاً بزيادة شيء اجنبي على حقيقة الالم وهذا الاجنبي يجوز اعتباره اما من جهة علة الموضوع او من جهة المعلول فان الموضوع الخاص للالم هو الشر الخاص فيجوز من ثمة اعتبار الموضوع الاجنبي للالم اما بالنظر الى احدهما فقط اي لكونه شراً لكن ليس خاصاً ومن هنا تحصل الرحمة التي هي الم الانسان من شر غيره لكن من حيث يعتبره كشر نفسه واما بالنظر الى كليهما اي لكونه ليس

شرّاً ولا خاصّاً بل خيراً اجنبياً لكن من حيث يُعتبر الخير الاجنبي شرّاً خاصّاً
ومن هنا يحصل الحسد واما المملول الخاص لئلا لم يقاوم بنوع من هرب الشوق فيجوز
من ثمة اعتبار معلوله الاجنبي بالنظر الى احدهما فقط اي من حيث ليس هرباً
وبذلك يحصل الحصر الذي يضغط النفس حتى لا تجرد مناصاً ولذلك يقال له
ايضاً ضيق النفس فاذا بلغ انضغاط النفس هذا الى حد ان يوقف الاعضاء
الظاهرة ايضاً عن العمل وهذا هو الكسل كأن المملول اجنبياً بالنظر الى كلا
الامرين اذ ليس هرباً وليس في الشوق وانما يوصف الكسل على وجه الخصوص
بقطع الصوت لان الصوت هو اعظم الحركات الظاهرة دلالة على التصور
والانفعال الباطن ليس في الناس فقط بل في الحيوانات الأخر ايضاً كقوله في
السياقة ك ١ ب ٢

إذا اجيب على الاول بان اللذة تحصل عن الخير الذي يحدث على نحو واحد
ولذلك لم يجعل للذة انواع متكررة كما جعل ذلك للالم لحصوله عن الشر الذي
يحدث على انحاء متكررة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٤
وعلى الثاني بان التوبة تتعلق بالشر الخاص الذي هو بالذات موضوع الالم ولذلك
لم يلحق بهذه الانواع واما الغيرة والغيظ فندرجان تحت الحسد كما سيأتي بيانه
في ثا ٠ ثا ٠ م ب ٣٦ ف ٢

وعلى الثالث بان هذه القسمة لم تُجعل بحسب تقابل الانواع بل بحسب اختلاف
الامور الاجنبية المنخفضة حقيقة الالم كما مر في جرم الفصل



البحث السادس والثلاثون

في علل الألم - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في علل الألم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ا في ان علة الألم هل هي الخير المفقود او الشر المتصل - ٢ في ان الشهوة هل هي علة الألم - ٣ في ان اشتها الوحدة هل هو علة الألم - ٤ في ان القدرة التي يُعجز عن مقاومتها هل هي علة الألم

الفصل الأول

في ان علة الألم هل هي الخير المفقود او الشر المتصل

يُنحط إلى الاول بان يقال : يظهر ان علة الألم هي الخير المفقود لا الشر المتصل فقد قال اوغسطينوس في كتاب ثنائي مسائل دُلشيثيوس مس ١ ان الألم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية. فجامع الحجة اذن كل ألم يحصل عن فقد خير ٢ وايضاً قدم في البحث الآنف ٤ ان الألم المضاد للذة يتعلق بنفس ما يتعلق به اللذة. واللذة تتعلق بالخير كما مر هناك. فالألم اذن يتعلق اصالةً بفقد الخير

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٧ و ١٨ ان المحبة هي علة الألم كما هي علة سائر الانفعالات النفسانية. وموضوع المحبة هو الخير. فالألم اذن يتعلق بالخير المفقود لا بالشر المتصل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ « الشر المتوقع ينشئ الخوف والحاضر ينشئ الألم »

والجواب ان يقال لو كانت الأعدام في الدهن كما هي في الخارج لم يكن لهذه

المسئلة شيء من الاعمية لان الشر هو عدم الخير كما مر في ق ١ مب ٤٨ ف ١٠
وليس العدم في الخارج سوى فقد الملكة المقابلة فيكون التالم بالخير المفقود نفس التالم
بالشر الواقع . لكن الالم هو حركة الشوق التابع الادراك والعدم يتضمن في الادراك
حقيقة موجود . ولذلك يقال له موجود ذهني فيكون الشر من حيث هو عدم
متضمناً حقيقة المضاد ومن ثمة كان في الحركة الشوقية فرق بين ان تكون متعلقة
على الاخص بالشر المتصل او بالخير المفقود . ولما كانت حركة الشوق الحيواني في
افعال النفس كالحركة الطبيعية في الاشياء الطبيعية كان يجوز اعتبار الحقيقة من
اعتبار الحركات الطبيعية فاذا اعتبرنا في الحركات الطبيعية الميل والنفور فالميل
يتعلق بالذات بما هو ملائم للطبيعة والنفور يتعلق بالذات بما هو مضاد لها كما ان
الثقل ينفر بالذات عن المكان الاعلى ويميل بالطبع الى المكان الادنى واما اذا
اعتبرنا علة كلتا الحركتين التي هي الثقل فميل الثقل الى السفلى متقدم على نفوره
عن العلو اذ انما ينفر عنه ليميل الى السفلى وعلى هذا فلكون الالم يحصل في الحركات
الشوقية بطريق الهرب او النفور واللذة تحصل بطريق الادراك او الميل فكما ان
اللذة تتعلق أولاً بالخير الحاصل على انه موضوعها الخاص كذلك الالم يتعلق بالشر
المتصل واما علة اللذة والالم وهي المحبة فتتعلق بالخير قبل تعلقها بالشر فاذا اذ
كان موضوع الانفعال هو علة كان الشر المتصل اولى بان يكون علة للالم من
الخير المفقود

اذا اجيب على الاول بان فقد الخير يعتبر شرّاً كما ان زوال الشر يعتبر خيراً
ولهذا قال اوغسطينوس ان الالم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية
وعلى الثاني بان اللذة والالم المضاد لها يتعلقان بواحد بعينه لكن باعتبارين
متضادين لان اللذة تحصل عن حضور شيء والالم يحصل عن غيبته . واحد الضدين
يتضمن عدم الآخر كما في الالهيات ك ١٠ م ١٥ ومن هنا كان الالم الذي يتعلق

بضد ما تتعلق به اللذة يتعلق بنفس ما يتعلق به اللذة باعتبار مصادره
وعلى الثالث بأنه متى صدر عن علة واحدة حركات متكررة فلا يجب ان
تتعلق جميع هذه الحركات اولاً بما يتعلق به اولاً العلة بل انما يجب ان يتعلق به
كذلك الحركة الاولى فقط واما الحركات الأخر فكل منها يتعلق اولاً بما يلائمها
في حقيقتها الخاصة

الفصل الثاني

في ان الشهوة هل هي علة للالم

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشهوة ليست علة للالم لان الالم يتعلق
ذاتاً بالشر كما مر في الفصل الآنف والشهوة حركة في الشوق الى الخير والحركة
الى احد الضدين ليست علة للحركة الى الآخر. فإذا ليست الشهوة علة للالم
٢ وايضاً ان الالم يتعلق بالحاضر والشهوة تتعلق بالمستقبل كما قال democritus في
الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢. فإذا ليست الشهوة علة للالم
٣ وايضاً ما كان لذياً بالذات فليس علة للالم. والشهوة لذية لذاتها كما قال
الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١. فهي اذن ليست علة للالم
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اماليه ب ٢٤ «متى غشي الانسان
جهد العمل وشهوة الضار حصل عنده معها الخطأ والالم». والجهد هو علة الخطأ
فالشهوة اذن علة الالم

والجواب ان يقال ان الالم حركة في الشوق الحيواني والحركة الشوقية تشبه
الشوق الطبيعي كما تقدم في الفصل الآنف ويجوز ان يُعلل ذلك بامرين احدهما
من جهة غاية الحركة والثاني من جهة مبدئها كما يعلل هبوط الجسم الثقيل بالمكان
السافل على انه غاية له وبالميل الطبيعي الناشئ عن الثقل على انه مبدأ له. وعلة
الحركة الشوقية من جهة الغاية موضوعها وبهذا الاعتبار قيل في الفصل الآنف

ان علة الالم هو الشر المتصل وعلتها من جهة المبدأ ميل القوة الشوقية الباطن وهي
تبدل اولاً الى الخير ثم الى اذبح من الشر تضاد ولهذا كان مبدأ هذه الحركة
الشوقية الاول هو المحبة التي هي ميل القوة الشوقية الاول الى ادراك الخير ومبدؤها
الثاني هو البغض الذي هو ميل القوة الشوقية الاول الى الحرب من الشر. الا
انه لما كانت الشهوة هي العلل الاول للمحبة الذي هو اخص ما نلتذ به كما مر
في مب ٣٢ ف ٦ كان اوغسطينوس كثيراً ما يطلقها على المحبة كما مر في مب ٣٠
ف ٢ ويجعلها بهذا المعنى علة كلية للالم. واما الشهوة باعتبار حقيقتها الخاصة فقد
تكون علة الالم لان كل ما يحول دون بلوغ الحركة الى المتعدي فهو مضاد للحركة
وما يضاد حركة الشوق فهو مؤلم وعلى هذا فالشهوة قد تصير علة للالم من حيث
تألم بابطاء الخير المشتهى او بزواله بالمرّة لكنها لا يجوز ان تكون علة كلية للالم لان
تألمنا بزوال ما نحن متلذذون به من الخيرات الحاضرة اشد من تألمنا بزوال ما
نشتهي من الخيرات المستقبلية

اذ اجيب على الاول بان ميل الشوق الى ادراك الخير هو علة ميله الى الحرب
عن الشر كما تقدم في جرم الفصل ومن ثم كانت حركات الشوق المتعلقة بالشر
تعمل بمركاته المتعلقة بالخير

وعلى الثاني بان ما يُشتهى وان كان في الحقيقة مستقبلاً لكنه حاضرٌ باعتبار
ما من حيث يُرجى. او يقال انه وان يكن الخير المشتهى مستقبلاً الا ان ما
يحول دونهُ يعترض في الحال وهو يُحدث الالم

وعلى الثالث بان الشهوة لذيدة ما بقي رجاء حصول المشتهى لكن اذا زال
الرجاء بما يعترض ذلك من العوائق احدثت الشهوة الالم

الفصل الثالث

في ان الشوق الى الوحدة هل هو علة للالم

يُحْتَجَّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشوق الى الوحدة ليس علة للالم فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ١٠ ب ٣ ان القول بان الامتلاء هو علة اللذة والقطع هو علة الالم يظهر انه ناشئ عن اللذات والآلام المتعلقة بالطعام . وليس كل لذة او ألم كذلك . فاذا ليس الشوق الى الوحدة علة كلية للالم لان الامتلاء يرجع الى الوحدة والقطع يحدث الكثرة

٢ وايضاً كل انفصال فهو مقابل للوحدة فلو كان الالم يحصل عن الشوق الى الوحدة لم يكن شيء من الانفصال لذيداً وهذا ظاهر البطلان من انفصال جميع الفضلات

٣ ان الداعي الى اشتهاؤنا اتصال الخير هو نفس الداعي الى اشتهاؤنا مفارقة الشر . وكما ان الاتصال يرجع الى الوحدة لكونه ضرباً من الاتحاد كذلك الانفصال مضاد للوحدة . فاذا ليس يجب جعل الشوق الى الاتصال علة للالم بأكثر من الشوق الى الانفصال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٢٣ « ان الالم الذي تشعر به البهائم يظهر منه جلياً شدة اشتهاء النفوس للوحدة في تديرها ابدانها وامدادها اياها بروح الحياة اذ ليس الالم سوى شعور بالتفريق او بالفساد غير صابر عليه »

والجواب ان يقال ان الالم يجب تعليله بالشوق الى الوحدة اي بحببتها على حد تعليله باشتهاء الخير لان خير كل شيء قائم بنوع من الوحدة اي من حيث ان الاشياء القائم منها كمال الشيء متحدة فيه بعضها ببعض ولذلك جعل الافلاطونيون الواحد مبدأ كل خير ومن ثمة كان كل شيء يشتهي الوحدة بالطبع كما يشتهي

الخيرية أيضاً. ولهذا كما ان محبة الخير او الشوق اليه علة للالم كذلك محبة الوحدة او الشوق اليها علة له ايضاً

اذ اوجب على الاول بان حقيقة الخير لا تستكمل بكل اتحاد بل بذلك الاتحاد الذي يتوقف عليه كمال الشيء ولهذا ليس الشوق الى كل وحدة علة للالم كما زعم بعض ممن ردّ الفيلسوف زعمهم بكون بعض الامتلاآت ليست لذيدة كما ان من يكون ممتلئاً من الطعام لا يلذ له تناول الطعام لان هذا الامتلاء او الاتحاد لا يقوم كمال الوجود بل ينافيه. فاذاً ليس يصدر الالم عن اشتها كل وحدة بل عن اشياء تلك الوحدة القائم بها كمال الطبيعة

وعلى الثاني بان الانفصال قد يكون لذيداً اما من حيث يزول ما هو مضاد لكمال الشيء او من حيث يصاب الانفصال اتصال ما كاتصال المحسوس بالحس

وعلى الثالث بانه انما يُشْتَهَى انفصال الاشياء الضارة والمفسدة من حيث تزيل الوحدة المقتضاة. فاذاً ليست العلة الاولى للالم هي اشتها هذا الانفصال بل اشتها الوحدة

الفصل الرابع

في ان القدرة التي تتعذر مقاومتها هل هي علة للالم

يُخْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الالم لا يجب تعليقه بالقدرة الغالبة لان ما في قدرة الفاعل ليس حاضراً بل مستقبلاً. والالم يتعلق بالشر الحاضر. فاذاً ليست القدرة الغالبة علة للالم

٢ وايضاً ان الضرر المنزّل علة للالم. ويجوز انزال الضرر من القدرة السافلة ايضاً. فاذاً ليس يجب تعليل الالم بالقدرة الغالبة

٣ وايضاً ان علل الحركات الشوقية هي الاميال النفسانية الباطنة. والقدرة

الغالبية امره ظاهرة. فإذا ليس يجب تعليل الألم بها
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٠ « يحدث
الألم في النفس عن مقاومة الإرادة لقدرة غالبية وفي البدن من مقاومة الحس
للجسم اقدر »

والجواب ان يقال ان الشر المتصل هو علة الألم باعتبار كونه موضوعاً له كما مر
في الف ١ فإذا ما كان علة لاتصال الشر يجب ان يجعل علة للألم وواضح ان تعلق
الشوق بالشر الحاضر منافٍ ليله وما كان منافياً لميل شيء فليس يعرض له الا بفعل
شيء أقوى ولذلك علل اوغسطينوس الألم بالقدرة الغالبة. لكن يجب ان يعلم انه
اذا بلغت القدرة الغالبة الى حد ان تميل الميل المضاد الى ميل خاص لم يكن ثم
منافاة او قسراً اذا أفسد الفاعل الاقوى الجسم الثقيل فازال منه ميله الى ما
تحت فلا يكون حينئذ تصعده قسرياً بل طبعياً وكذا اذا بلغت القدرة الغالبة
الى حد ان تريل ميل الارادة او الشوق الحسي لم يلزم عنها ألم بل انما يلزم عنها
الألم متى بقي ميل الشوق الى الضد ومن ثم قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم
ذكره « ان مقاومة الارادة للقوة الغالبة تحدث الألم » لانه اذا لم تقاوم الارادة
بل رضيت لم يلزم الألم بل اللذة

إذا اجيب على الاول بان القدرة الغالبة لا تحدث الألم باعتبار كونها فاعلة
بالقوة بل باعتبار كونها فاعلة بالفعل اي من حيث تحدث اتصال الشر المفسد
وعلى الثاني بانه لا يمتنع ان تكون قدرة غير غالبية مطلقاً وغالبة من وجه فتحدث
بهذا الاعتبار ضرراً اما اذا لم تكن غالبية بوجه من الوجوه فلا يجوز من ثم ان
ان تسبب المآ

وعلى الثالث بان الفواعل الظاهرة يجوز ان تكون علة للحركات الشوقية من حيث
تحدث حضور الموضوع وبهذا الاعتبار تجعل القدرة الغالبة علة للألم

المبحث السابع والثلاثون

في معلولات الالم — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في معلولات الالم والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في ان الالم هل يُبطل قوة التعلم — ٢ في ان انضغاط النفس هل هو معلول للالم — ٣ في ان الالم هل يُضيق كل فعل — ٤ في ان الالم هل هو اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

الفصل الاول

في ان الالم هل يُبطل قوة التعلم

يُنطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الالم لا يُبطل قوة التعلم في اش ٢٦ : ٩ « حين تصنع احكامك في الارض يتعلم البر جميع سكان المسكونة » وبعد ذلك في عد ١٦ في الضيقة تعليمك لهم « واحكام الله والضيقة تُحدث المآ في قلوب الناس . فالالم اذن لا يُبطل قوة التعلم بل يزيدا ٢ وايضا في اش ٢٨ : ٢٩ « لمن تُرى يعلم العلم ولم يفته الخطاب . للفظومين عن اللبب المفصولين عن الثدي » اي عن الذات . واخص ما يزيله الالم اللذة لان الالم يمنع كل لذة كما في الخلقيات ك ٧ ب ٥ وقد قيل في سي ١١ : ٢٩ « شرساعة يُنسي اعظم لذة » . فالالم اذن لا يُبطل قوة التعلم بل يؤتيها

٣ وايضا ان الالم الباطن اعظم من الالم الظاهر كما مر في مب ٥ ٣ ف ٧ . ويجوز بجامعة التعلم للالم الباطن في الانسان . فاولى اذن ان تجوز مجامعته للالم الجسماني لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب حديث النفس ا ب ١٢ « اني وان كنت اعاني في هذه الايام شدة الم الأسنان لم اكن اشغل نفسي الا في ما ربما كنت قد تعلمته واما التعلم فقد كان ممتعا علي بالكلية اذ كان لا بد لي فيه من

عزم النفس كله

والجواب ان يقال لما كانت جميع قوى النفس قائمة في ماهية النفس التي هي واحدة كان من الضرورة انه متى انشغل عزم النفس انشغالا شديدا بفعل قوة اعرض عن فعل قوة أخرى اذ ليس للنفس الواحدة الا عزم واحد فاذا اشغل شيء كل عزم النفس او معظمه لا يحتل معه شيئا آخر يستدعي انتباهاً عظيماً وواضح ان الالم المحسوس يشغل عزم النفس اشد الانشغال لان كل شيء يميل طبعاً بكل عزمه الى دفع ما يضاذه كما هو مشاهد ايضاً في الاشياء الطبيعية وكذلك واضح ايضاً ان تعلم شيء جديد لا بد فيه من الدرس والاجتهاد وشدة العزم كما يظهر من قوله في ام ٤: ٢ «ان التمس الحكمة كالفضة وبجست عنها كالدفائن فحينئذ تدرك العلم» وعليه فاذا كان الالم شديداً امتنع الانسان حينئذ عن تعلم شيء وقد يشتد الالم الى حد ان يمنع الانسان مدة وجوده عن مطالعة شيء مما تعلمه من قبل ايضاً الا ان ذلك يختلف باختلاف حب الانسان التعلم او المطالعة لانه كلما كان هذا الحب اعظم كان امنع للنفس عن تمام الاندفاع في الالم اذا اجيب على الاول بان الالم المعتدل الذي لا يقدر صاحبه الرشدي قد يساعد على تلقي العلم وخصوصاً علم ما يرجو الانسان دفع الالم به وبهذا المعنى كان الناس اقبل لتعليم الله «في الضيقة»

وعلى الثاني بان كلا اللذة والالم من حيث يشغلان عزم النفس يمنعان نظر العقل ومن ثمة قبل في الخلقيات ك ٧ ب ١١ انه يستحيل تعقل شيء في اثناء لذة الوقاع الا ان الالم اشغل لعزم النفس من اللذة كما نجد ايضاً في الاشياء الطبيعية ان فعل الجسم الطبيعي في ضده اشد كما ان الماء الحار اشد انفعالا بالبارد حتى انه يصير به اشد تجمداً فاذا كان الالم معتدلاً جاز ان يساعد على التعلم بالعرض من حيث يُطِل فرط اللذة واما بالذات فهو يعوق عن التعلم واذا اشتد فيزيل قوة

التعلم بالمرّة

وعلى الثالث بان الالم الظاهر يحدث عن ايذاء البدن فكان ما يصاحبه من
التغير الجسماني اعظم مما يصاحب الالم الباطن وان كان الالم الباطن اعظم باعتبار
صورة الالم التي هي من جهة النفس ولذلك فالالم الجسماني اضع من الالم الباطن
للتغير العقلي الذي لا بد له من تمام السكون على ان الالم الباطن ايضاً اذا اشتد
اشغل النفس حتى يتعذر على الانسان تعلم شيء جديد

الفصل الثاني

في ان انضغاط النفس هل هو معلول للالم

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان انضغاط النفس ليس معلولاً للالم فقد قال
الرسول في ٢ كور ١١: ٧ « فانظروا لكم هذا الذي تاتممونه بحسب رضى الله كم
انشأ فيكم من الاجتهاد بل من الاحتجاج بل من الضيق الخ » والاجتهاد والضيقة
يدلان على ترفع في النفس وهو يقابل الانضغاط . فاذا ليس الانضغاط معلولاً
للالم

٢ وايضاً ان الالم مقابل للذة . ومعلول اللذة هو الانبساط الذي لا يقابله
الانضغاط بل الانقباض . فاذا ليس يجب ان يجعل الانضغاط معلولاً للالم

٣ وايضاً ان الابتلاع من معلولات الالم كما يظهر من قول الرسول في ٢ كور ١٢: ٧
« ثلثاً يتلع مثل هذا من فرط الالم » . وما ينضغظ فليس يتلع بل يقهر تحت شيء
ثقيل وما يتلع يدخل في المتلع . فاذا ليس يجب جعل الانضغاط معلولاً للالم
لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس النيسى والدمشقي وصفا الالم بالضغط

الاول في كتاب طبيعة الانسان ب ٩ والثاني في الدين المستقيم ب ٢ ب ١٣
والجواب ان يقال ان معلولات الانفعالات النفسانية قد يطلق عليها بعض
الاسماء مجازاً تشبيهاً بالاجسام المحسوسة لان حركات الشوق الحيواني مشابهة

لاميال الشوق الطبيعي وعلى هذا النحو يُنسب الاضطراب الى المحبة والانبساط الى اللذة والانضغاط الى الالم اذ انما يقال ان الانسان ينضغط من حيث يتمتع بثقل ما عن حركته الخاصة وواضح مما تقدم في البحث الآنف ان الالم يحصل عن شرٍ حاضري وهذا الشر من حيث يتنافى حركة الارادة ينضغط النفس من حيث يمنعها عن التمتع بما تريده واذا كان الشر المؤلم لا يبلغ من القوة الى حد ان يذهب برجاء التخلص منه فالنفس وان انضغطت من حيث انها لا تحصل في الحال على ما تريده يبقى فيها مع ذلك حركة الى دفع الضرر المؤلم واما اذا بلغ من القوة الى حد ان لا يبقى معه رجاء التخلص فتنتع ايضاً بالاطلاق الحركة الباطنة في النفس المتضايقة حتى يتعذر عليها التوجه الى جهة من الجهات وربما امتعت حركة الجسم الظاهرة ايضاً حتى يقع الانسان في حال البلاء

اذا اجيب على الاول بان ذلك الترفع انما يحصل في النفس عن الالم الموافق لرضى الله بسبب ما يصاحبه من رجاء اغفار الخطيئة

وعلى الثاني بانه اذا اعتبرت الحركة الشقية فآل الانقباض والانضغاط الى واحد لان النفس بانضغاطها المانع لها عن التخطي باختيارها الى الامور الخارجة تنكش الى نفسها منقبضة في ذاتها على نحو ما

وعلى الثالث بانه انما يقال ان الالم يتلع الانسان متى أثرت قوة الشر المؤلم في النفس من كل وجه حتى ذهبت بكل رجاء في التخلص منه وهكذا فهو ينضغط ايضاً ويتلع على نحو واحد فان بعض الاشياء تلازم عند استعمالها مجازاً مع انها لو استعملت حقيقة لظهر انها متنافية

الفصل الثالث

في ان الالم هل يُضيق كل فعل

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الالم ليس يمنع كل فعل فان الاجتهاد

يحدث عن الالم كما يظهر من آية الرسول الموردة في الفصل الآنف . والاجتهاد
يساعد على ائذان الفعل ومن ثم قال الرسول في ٢ تيمو ١٥: ٢ «اجتهد ان تجعل
نفسك . . . عاملاً غير مستحي» . فالالم اذن ليس يمنع الفعل بل يساعد على ائذانه
٢ وايضاً ان الالم يحدث في كثير من الشهوة كما في الخلقيات ك ٧ في الباب
الاخير . والشهوة تؤثر في اشتداد الفعل . فكذا الالم ايضاً

٣ وايضاً كما ان بعض الافعال خاصة بالمتلذذين كذلك بعضها ملائم للمتألمين
كالبكاء . وكل شيء يزداد بما يلائمه . فاذا من الافعال ما لا يمنع بالالم بل يزداد
به كالألم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ «اللذة تكمل الفعل
والالم يمنع»

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الالم قد لا يبلغ من ضغط
النفس او ابتلاعها الى حد ان يبطّل كل حركة باطنة وظاهرة بل قد تصدر عنه بعض
الحركات وعلى هذا فالفعل يجوز ان يكون بالنسبة الى الالم على نحوين احدهما ان
يكون موضوعاً للالم والالم بهذا المعنى يمنع كل فعل لان ما نفعله باللم لا نحسن فعله
اصلاً مثل ما نفعله بلذة او بدون الم وتحقيق ذلك ان الارادة هي علة الفعل
الانساني فمتى كان الفعل موضوعاً للالم تحتم ضعفه . والثاني ان يكون صادراً عن
الالم ومعلولاً له وهذا المعنى يحتم اشتداد الفعل بالالم كما انه كلما كان الانسان
اشد تالماً بشيء كان اعظم اجتهاداً في دفع الالم هذا اذا كان له رجاء بدفعه والا لم
يحدث عن الالم حركة او فعل

وبذلك ينضج الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان الالم هل هو اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الالم لا ينزل اعظم ضرر بالبدن فان للالم وجوداً روحانياً في النفس. وما كان ذا وجود روحاني فقط فليس يُحدث تغييراً جسمانياً كما هو ظاهر من اشتداد الالوان الجوية التي لا يتلون منها جسم. فالالم اذن لا يفعل ضرراً جسمانياً

٢ وايضاً لو كان الالم يفعل ضرراً جسمانياً لم يكن ذلك الا من حيث يصاحبه تغير جسماني. والتغير الجسماني يحصل في جميع الانفعالات النفسانية كما مر في سب ٢٢ ف ٢. فاذا ليس الالم اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات لك ٧ ب ٣ «من الغضب والشهوة ما يفعل في البعض جنوناً» وهذا اعظم الاضرار في ما يظهر لان العقل افضل ما في الانسان وايضاً يظهر ان الالم اضر من الالم لكونه علة له. فاذا ليس الالم اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٢: ٢٢ «القلب المسرور ينقش بهجة العمر والروح المنكسر يحفف العظام» وفيه ٢٥: ٢٠ «كالعشر في الثوب والسوس في الخشب هكذا الكتابة في جسم الرجل» وفي سي ٣٨: ١٩ «الحزن يجلب الموت»

والجواب ان يقال ان الالم اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية وتحقيق ذلك ان الالم ينافي الحياة البشرية من جهة نوع حركته لا من جهة مقداره اي كميته فقط كسائر الانفعالات النفسانية فان حياة الانسان قائمة بحركة تنبعث من القلب الى سائر الاعضاء وهذه الحركة تلائم الطبيعة الانسانية في قدر معين فان تعدته كانت منافية للحياة الانسانية بمقدار الكمية لا يشبه النوع فقط واذا امتنع صدورهما كانت منافية للحياة بنوعهما ولا بد في جميع الانفعالات النفسانية

من اعتبار ان التغير الجسمي الذي هو مادي فيهما مطابق ومعادل حركة الشوق التي هي صورية فيهما معاداة المادة للصورة في كل شيء وعلى هذا فلا تفاعلات النفسانية المتضمنة حركة الشوق الى ادراك شيء لا تنافي الحركة الحيوية بالنوع بل يجوز ان تنافيها بالكم كحجة والفرح والاشتياق ونحوها فهي اذن تنفع بنوعها طبيعة البدن لكنها قد تضرها بافراطها واما الانفعالات المتضمنة حركة الشوق الحاصلة بنوع من الهرب او الانقباض فتنافي الحركة الحيوية لابل بالكم فقط بل بنوع الحركة ايضا ولذلك تضر مطلقا وذلك كالخوف والياس واعظمها الالم الذي يضغط النفس بالشر الحاضر الذي هو اشد تأثيرا من الشر المستقبل

اذ اوجب على الاول بانه لما كانت النفس تحرك البدن طيعا كانت حركة النفس الروحانية بالطبع علة للتغير الجسماني وليس الشأن ذلك في المعاني الروحانية التي ليس لها بالطبع قوة على تحريك الاجسام الاخر التي ليس من شأنها ان تحرك من النفس

وعلى الثاني بان التغير الجسماني الحاصل عن سائر الانفعالات موافق بنوعه الحركة الحيوية واما التغير الحاصل عن الالم فمضاد لها كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان فساد الحياة يقتضي له سبب اقوي من سبب فقد الرشدا فانا نجد ادواء كثيرة تُفقد الرشدا ولكنها لا تنصل الى افساد الحياة ومع ذلك فان الخوف والغضب يجلبان اعظم الاضرار الجسمانية بما يخالطهما من الالم الناشئ عن غيبة ما يُشتهي والالم ايضا قد يُفقد العقل كما يشاهد في الذين يمتنون من الالم بالالتخوليا او بالجنون

المبحث الثامن والثلاثون

في ادوية الالم - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في ادوية الالم والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل - ١ في ان الالم هل يسكن بكل لذة - ٢ هل يسكن بالبكاء - ٣ هل يسكن بثققة الاصدقاء - ٤ هل يسكن بالنظر في الحق - ٥ هل يسكن بالنوم والاستحمام

الفصل الاول

في ان الالم هل يسكن بكل لذة

يُنْخَطِى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليست كل لذة تسكن كل الم لان اللذة لا تسكن الالم الا من حيث هي مضادة له اذ انما يتداوى بالاضداد كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣٠ وقد تقدم في م ب ٣٥ ف ٤ ان ليست كل لذة مضادة لكل الم فاذا ليست كل لذة تسكن كل الم

٢ وايضاً ما يحدث الالم لا يسكنه . وبعض اللذات تحدث الالم في الخلقيات ك ٩ ب ٤ ان الشرير يتالم لكونه تالذ . فاذا ليست كل لذة تسكن الالم

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ١٧ انه يهرب من المكان الذي كان من عادته ان يجتمع فيه بصديقه الذي مات « لان عينه كانت اقل طلباً له حيث لم يكن لهما عادة ان تراه » وهذا يستفاد منه ان الامور التي شاركنا فيها اصدقاءنا الذي درجوا اوناً وتصير ثقيلة علينا عند توجعنا لموتهم او بعادهم . واخص ما شاركنا فيه اللذات . فهي اذن تعدو ثقيلة علينا حال توجعنا . فاذا ليست كل لذة مسكنة لكل الم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ في الباب الاخير « اللذة

تدفع الالم المضاد والعارض اذا كانت شديدة»

والجواب ان يقال ان اللذة هي سكون الشوق في الخير الملائم والالم يحصل عما ينافر الشوق كما مر في مب ٣٣ ف ١ فنسبة اللذة الى الالم في الحركات الشوقية كنسبة السكون اي الراحة في الاجسام الى التعب الذي يحدث عن تغيير غير طبيعي لان الالم ايضا يدل على تعب او مرض في القوة الشوقية فكما ان كل راحة للبدن يدواى بها كل تعب صادر عن اي علة غير طبيعية كذلك كل لذة يسكن بها كل الم عن اي سبب حصل

اذا اجيب على الاول بانه وان لم تكن كل لذة مضادة لكل الم بالنوع فهي تضاده بالجنس كما مر في مب ٣٥ ف ٤ ولهذا فمن جهة استعداد المحل يمكن تسكين كل الم بكل لذة

وعلى الثاني بان لذات الاشرار لا تحدث الما في الحال بل في الاستقبال اي من حيث يتوبون عن الشرور التي تلهذوا بها وهذا الالم يدواى بما يضاده من اللذات

وعلى الثالث بانه متى كان لعتين ميلان الى حركتين متضادتين حصل التدافع بينهما الا انه يغلب منهما اخيراً تلك التي هي اقوى وابق ومن يتالم بما اعتاد ان يتلهذ به مع صديقه الميت او الغائب يوجد فيه علتان متضادتا المنزع فان تذكر موت الصديق او بعباده ينزع به الى الالم والخير الحاضر ينزع به الى اللذة فكان كل منهما يضعف بالآخر الا انه لما كان الشعور بالحاضر اشد تأثيراً من تذكر الماضي وحب الذات ابقى من حب الغير كانت اللذة اخيراً تدفع الالم ومن ثمة عقب اوغسطينوس قوله ذلك بقوله انه «كان ينقضي الم فيعود الى سالف لذاته»

الفصل الثاني

في أن الألم هل يسكن بالبكاء

يُنْتَخَطُ إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن البكاء لا يسكن الألم إذ ليس يُضَعَف معلول علته . والبكاء أو التحيب معلول للألم . فهو إذن ليس يضعف الألم .
٢ وإيضاً كما أن البكاء أو التحيب هو معلول الألم كذلك هو معلول الانشراح . وكما أن الضحك لا يضعف الانشراح كذلك البكاء لا يسكن الألم .
٣ وإيضاً أن البكاء يُتَصَوَّرُ عنده الشر المؤلم . وتصور الشيء المؤلم يزيد الألم كما أن تصور الشيء اللذيذ يزيد الفرح . فيظهر إذن أن البكاء لا يسكن الألم .
لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في اعترافاته كـ ٤ ب ٤ و ٤ و ٤ أنه حين كان يتلف على موت صديق « لم يكن يجد لنفسه بعض الراحة إلا بالتحيب والبكاء » .
والجواب أن يقال أن البكاء والتحيب يسكنان الألم طبعاً وذلك لسببين أحدهما أن كل ضارٍ كامن في النفس أشد تالماً لأن النفس أكثر تردداً إليه بخاطرهما فتمتى انبعث إلى الخارج توجه خاطر النفس على نحو ما إلى الخارج فيضعف الألم الباطن ولذلك متى أبدى الناس الحزان حزناً في الخارج أما بالبكاء والتحيب وأما بالكلام أيضاً سكن حزنها والثاني أن الإنسان يستلذ دائماً الفعل الملائم له بحسب حالته الحاضرة والبكاء والتحيب فعلان ملائمان للمغموم والمتألم فهو يستلذها ويكون كل لذة تسكن الألم شيئاً ما كما مر في الفصل الآنف يلزم أن الألم يسكن بالبكاء والتحيب إذا اجيب على الأول بأن نسبة العلة إلى المعلول مضادة لنسبة المؤلم إلى المتألم لأن كل معلول ملائم لعلته فهي من غة تستلذه والمؤلم مضاد للمتألم ولذلك كانت نسبة معلول الألم إلى المتألم مضادة لنسبة المؤلم إليه فكان الألم يسكن بمعلوله باعتبار هذه المادة

وعلى الثاني بأن نسبة المعلول إلى العلة مشابهة لنسبة اللذيذ إلى المتلذذ بسبب

ما فيها من الملامة وكل شبيه يزيد شبيهه ولذلك يزداد الانسراح بالضحك ونحوه من معولات الانسراح الا ان يحدث الخلاف بالعرض بسبب الافراط وعلى الثالث بان تصور الشيء المؤلم من شأنه في نفسه ان يزيد الالم الا انه من تصور الانسان كونه يفعل ما يلائمه بحسب تلك الحالة ينشأ نوع من اللذة ولهذا السبب عنه اذا ضحك الانسان في الحالة التي يظهر انه يجب ان يبكي فيها تألم بذلك لفعله ما ليس ملائماً كما قال توليوس في المسائل التسقولاتية ك ٣

الفصل الثالث

في ان الالم هل يسكن بالشفقة

يُحْتَمَلُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان توجع الصديق الشفوق لا يسكن الالم لان معولات المتضادات متضادة وقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٤ « متى تشارك كثيرون في اللذة كانت اللذة اعظم في كل منهم لان كلاً منهم يضطرم ويستمر من الآخر فاذا كذلك متى تشارك كثيرون في الالم كان الالم اعظم في ما يظهر

٢ وايضاً ان الصداقة تقتضي تبادل المحبة كما قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ « والصديق الشفوق يتألم بالالم الصديق المتألم فاذا الالم الصديق الشفوق يتألم به ايضاً الصديق المتألم اولاً بشره الخاص بسبب الالم الغير وهكذا متى تضاعف الالم يظهر انه يزداد

٣ وايضاً كل شر ينزل بالصديق فهو مؤلم لصديقه كنفس الشر النازل بصديقه لان الصديق ذات ثانية لصديقه والالم شر فاذا الالم الصديق الشفوق يزيد الالم الصديق الذي تعلق به الشفقة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ١١ « الصديق الشفوق يعزي في الالام »

والجواب ان يقال ان الصديق الشفوق معز طبعاً في الآلام وقد طلل الفيلسوف ذلك بامرئ في الموضع المتقدم ذكره احدهما انه لما كان من شأن الآلام ان يضغط الانسان كان يتضمن حقيقة العبء الثقيل الذي يحاول الثقل به ان يخففه عن نفسه فتمنى رأى الانسان غيره مشاركين له في الآلام توهم انهم يقومون معه بذلك العبء تخفيفاً له عنه فيخفف عليه عبء الآلام كما يمرض ايضاً في حمل الاثقال الجسمانية. والثاني وهو الأولى ان الانسان متى شاركه الاصدقاء في المله ادرك انهم يحبونه وهذا مستلذ لديه كما مر في مب ٣٢ ف ٥ فاذا لما كانت كل لذة تسكن الآلام كما تقدم في ف ا كان يلزم ان الصديق الشفوق يسكن الآلام اذا اوجب على الاول بان الصداقة تظهر في كلا الامرين اي في مشاركة المتلذذ في اللذة ومشاركة المتألم في الآلام ولذلك فكلاهما يصير لذياً باعتبار العلة وعلى الثاني بان الم الصديق مؤلم في نفسه ولكنه باعتبار علته التي هي المحبة لذية. وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الرابع

في ان الآلام هل يسكن بالنظر في الحق

ينحط إلى الرابع بان يقال : يظهر ان النظر في الحق لا يسكن الألم في جا ١٨ : « من ازداد علماً فقد ازداد المأ » والعلم من قبيل النظر في الحق فالنظر في الحق اذن لا يسكن الألم

٢ وايضاً ان النظر في الحق من خصائص العقل النظري. والعقل النظري لا يجرى كما في كتاب النفس م ٥٨. فاذا لكون اللذة والآلام حركة في النفس يظهر ان النظر في الحق لا يؤثر شيئاً في تسكين الآلام

٣ وايضاً ان دواء الداء يجب وضعه حيث يكون الداء. ومحل النظر في الحق هو العقل. فهو اذن لا يسكن الآلام الجسماني الذي يحمله الحس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في حديث النفس لكاتب ١٢ « كان يظهر في انه اذا تجلّى لأذهاننا ذلك النور نور الحق فاما لن اشعر بذلك الالم او احتمله كلا شيء »

والجواب ان يقال ان اعظم لذة قائمة بالنظر في الحق كما مر في مب ٣١ ف ه وكل لذة فانها تسكن الالم كما تقدم في ف ١ والفصل الآنف ومن ثمه فالنظر في الحق يسكن الالم وتسكينه اياه يزداد بازدياد كمال محبة الانسان للحكمة ولذلك كان الناس يفرحون بالاضطهاد لنظرهم في الالهيات وفي السعادة المستقبلية كقوله في مع ١: ٢٠ « احتسبوا كل سرور يا اخوتي ان تقوموا في تجارب مختلفة » بل ان هذه المسرة تحصل ايضا في اثناء عذاب البدن كما ان تريور يوس الشهيد عند ما كان يمشي حافيا على الجمر المضطرم قال « يظهر لي اني امشي باسم يسوع المسيح على زهر الورد »

إذا اجيب على الاول بان من يزداد علما يزداد الما اما لما يجده الانسان في ادراك الحق من الصعوبة والنقصان واما لان العلم يؤدي به الى معرفة امور كثيرة منافية للارادة وعلى هذا فالعلم يحدث الما من جهة المعلومات واما من جهة النظر في الحق فيحدث لذة

وعلى الثاني بان العقل النظري لا يحرك النفس من جهة الامر المنظور فيه لكنه يحركها من جهة النظر الذي هو خير للانسان ولذيذ بالطبع

وعلى الثالث بان قوى النفس يحصل فيها فيض من الاعلى الى الادنى وعلى هذا فلذة النظر الحاصلة في الجزء الاعلى تفيض على الحس فتسكن ما فيه من الالم

الفصل الخامس

في ان الالم هل يسكن بالنوم او بالاستحمام

يُنحط إلى الخامس بان يقال : يظهر ان النوم والاستحمام لا يسكنان الالم

لان الالم يحصل في النفس . والنوم والاستحمام خاصان بالبدن . فاذا ليس لهما تأثير
في تسكين الالم

٢ وايضاً يظهر ان معلولاً واحداً لا يصدر عن علل متضادة . والنوم والاستحمام
لكونها جسمانيين ينافيان النظر في الحق الذي هو علة تسكين الالم كما مر في الفصل
الآنف . فاذا ليس يسكن بهما الالم

٣ وايضاً ان الالم الجسماني يقوم بتغيير في القلب . وهذان الدوا ان اخص
بالحواس والاعضاء الظاهرة منها بحالة القلب الباطنة في ما يظهر . فاذا ليس
يسكن بهما الالم

- لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته لك ٩ ب ١٢ « كنت قد
سمعت ان الحمام انما سمي (balneum) من حيث يدفع ضيق النفس » الى ان
قال « نمت واستيقظت فوجدت كثيراً من المي قد سكن » وقد استشهد على ذلك
بقول امبروسيوس في بعض اشعاره « الراحة تعيد الى الاعضاء المرتخية قوة العمل
وتنعش القلوب المنهكة وتدفع الالم »

والجواب ان يقال قد مر في م ب ٣٧ ف ٤ ان الالم منافر بنوعه لحركة البدن
الحوية ولذلك فما يعيد الطبيعة الجسمانية الى مقتضى حالة حركتها الحوية فهو
منافر للالم ويسكن له بل ان هذه الادوية يرجوع الطبيعة بها الى حالتها المقتضاة
تحصل عنها لذة فان هذا ما يفعل اللذة كما مر في م ب ٣١ ف ١ فاذا لما كانت
كل لذة تسكن الالم كان يسكن بهذه الادوية الجسمانية

١١ اذا اجيب على الاول بان حالة البدن المقتضاة متى شعربها احدثت لذة فهي
اذن تسكن الالم

وعلى الثاني بان اللذات ثمانية كما مر في م ب ٣١ ف ٨ ومع ذلك فان كل لذة
تسكن الالم فاذا ليس يمنع تسكين الالم بالعلل المتماثلة

وعلى الثالث بان كل حال حسنة من احوال البدن تؤثر في القلب على انه
مبدأ الحركات الجسمانية وغايتها كما في كتاب علة حركة الحيوانات ب ١١

المبحث التاسع والثلاثون

في حسن الألم وقبحه — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن الألم وقبحه والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل
كل ألم شر — ٢ هل يجوز ان يكون الألم خيراً محموداً — ٣ هل يجوز ان يكون خيراً مفيداً
— ٤ هل ألم الجسم هو الشر الاعظم

الفصل الاول

هل كل ألم قبيح

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان كل ألم قبيح فقد قال غريغوريوس النيسى
في كتاب طبيعة الانسان ب ١٩ « كل ألم فهو شر بطبعه » وما كان شراً بالطبع
فهو شر في كل اين وأن . فاذا أكل ألم قبيح

٢ وايضاً ما يهرب منه الجميع حتى اهل الفضيلة فهو شر . والألم يهرب منه
الجميع حتى اهل الفضيلة لانه وان كان الحكيم لا يريد ان يتلذذ الا انه يريد
ان لا يتألم كما في الخلقيات ك ب ٧ ب ١١ . فاللذة اذن شر

٣ وايضاً كما ان الشر الجسماني موضوع وعلة للألم الجسماني كذلك الشر الروحاني
موضوع وعلة للألم الروحاني . وكل ألم جسماني شر في البدن . فاذا أكل ألم روحاني
شر في النفس

لكن يعارض ذلك ان التألم بالشر مضاد للتلذذ بالشر . والتلذذ بالشر قبيح ومن

ثم قيل في ام ١٤: ٢ في ذم بعض الناس « يفرحون بصنيع الشر » فاذا التألم بالشر قبيح

والجواب ان يقال ان الخير او الشر يجوز ان يقال على نحوين احدهما ان يقال مطلقاً وبالتات وبهذا المعنى كل الم شر فان تضايق شوق الانسان من الشر الحاضر يعتبر شراً لان ذلك شيء مانع من سكون الشوق في الخير والثاني ان يقال لشيء خير او شر من اعتبار شيء آخر وبهذا المعنى يقال للحياء خير من اعتبار فعل شيء قبيح كما في الخلقيات كـ ٤ في الباب الاخير وعلى هذا فاذا اعتبر وجود شيء مؤلم كان تألم الانسان بالشر الحاضر خيراً لانه اذا لم يتألم بذلك لم يكن عدم تألمه الا لانه لم يشعر بكونه منافراً اولاته لم يعتبره منافراً وكلاهما شر كما لا يخفى ولذلك كان حصول الالم عن اعتبار وجود الشر الحاضر خيراً وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في شرح تك كـ ٨ ب ١٤ « وايضاً فالتألم بفقد الخير خير لانه لو لم يبق في الطبيعة شيء من الخير لم تعاقب بالالم من فقد خير » الا انه لما كان القول الادبي خاصاً بالافراد التي تختص بها الافعال وجب ان يحكم على ما يعتبر خيراً بكونه خيراً كما ان ما يعتبر ارادياً يحكم عليه بكونه ارادياً كما في الخلقيات كـ ٣ ب ١ وكما مر في مب ٦ ف ٦

اذ اوجب على الاول بان كلام غريغوريوس التيصي على الالم من جهة الشر المؤلم لا من جهة من يشعر بالشر او يرفضه ومن هذه الجهة ايضاً يهرب الجميع من الالم من حيث يهربون من الشر لكنهم لا يهربون من الشعور بالشر او من الحرب منه وكذا يقال ايضاً في الالم الجسماني لان الشعور به والحرب منه دليل على صلاح الطبيعة

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث

الفصل الثاني

هل يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً

يُغْفَلُ الى اثني بان يقال : يظهر ان الالم لا يتضمن حقيقة الخير المحمود لان ما يؤدي الى الجحيم مضادٌ للمحمود . وقد قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢ ب ٣٣ « يظهر ان يعقوب خشي ان يتولاه فرط الالم فلا يذهب الى راحة السعداء بل الى جحيم الخطاة » . فالالم اذن ليس يتضمن حقيقة الخير المحمود

٢ وايضاً ان الخير المحمود يتضمن حقيقة الممدوح والثوابي . والالم يخفض من اعتبار الممدوح واستحقاق الثواب فقد قال الرسول في ٢ كو ٩ : ٧ « كل امرئ كما نوى في قلبه لاعتن ابتهاس او اضطراب » . فاذا ليس الالم خيراً محموداً

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ١٥ « انما نتالم بما يعرض لنا على خلاف ارادتنا » وعدم ارادة ما يحدث في الحال هو ارادة مخالفة ترتيب الله الخاضع لعنايته كل ما يفعل . فاذا من حيث ان موافقة الارادة الانسانية للارادة الالهية ترجع الى استقامة الارادة كما مر في مب ١٩ ف ١٠ يظهر ان الالم مضادٌ لاستقامة الارادة فلا يكون متضمناً حقيقة المحمود

لكن يعارض ذلك ان كل ما يستحق به ثواب الحياة الابدية يتضمن حقيقة المحمود . والالم هو كذلك كما يتضح من قوله في متى ٥ : ٥ « طوبى للذين يعانون فانهم يعزّون » فالالم اذن خيرٌ محمود

والجواب ان يقال يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً من نفس الحيثية التي هو بها خيرٌ فقد تقدم في الفصل الآنف ان الالم خيرٌ باعتبار ادراك الشر والهرب منه فان هذين يدلان في الالم الجسماني على صلاح الطبيعة الذي منه ينشأ شعور الحس بالضر الذي يحدث الالم وهرب الطبيعة منه واما في الالم الباطن فقد يكون ادراك الشر بحكم العقل المستقيم والهرب من الشر بكراهية الارادة الصالحة له

وكل خير محمود فهو يصدر عن هذين الامرين اي استقامة العقل والارادة ومن ذلك يظهر ان الالم يجوز ان يكون خيراً محموداً

اذ اجيب على الاول بان مقياس الانفعالات النفسانية جميعها هو العقل وهو الاصل الذي يستند اليه الخير المحمود ويتعداه الالم المفرط الذي عليه كلام اوغسطينوس ولذلك يخرج عن حقيقة الخير المحمود

وعلى الثاني بانه كما ان التالم بالشر يصدر عن الارادة والعقل المستقيمين اللذين يكرهان الشر كذلك التالم بالخير يصدر عن العقل والارادة القاسدين اللذين يكرهان الخير ولهذا كان هذا الالم يمنع ما يترتب على الخير المحمود من المدح او استحقاق الثواب كما لو تصدق انسان مبتسماً

وعلى الثالث بان من الاشياء ما يحدث في الحال لابرادة الله بل بسماحة كالخطايا فالارادة المقاومة للخطيئة الحاصلة في نفسها او في غيرها ليست مخالفة لارادة الله واما الشرور الاتقامية فتحدث في الحال بارادة الله ايضاً الا ان استقامة الارادة لا تقتضى ان يريد الانسان هذه الشرور في نفسها بل ان لا يعاند فيها قضاء العدل الالهي فقط كما مر في مب ١٩ ف ١٠

الفصل الثالث

هل يجوز ان يكون الالم خيراً مفيداً

يُخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون الالم خيراً مفيداً ففي سي ٣٠: ٢٥ « الحزن قتل كثيرين وليس فيه ثمرة »

٢ وايضاً ان الانتخاب يتعلق بما هو مفيد لغاية ٠ والالم لا يتعلق به انتخاب بل ان شيئاً دون الالم اولى بالانتخاب منه مع الالم كما في الجدل ك ٣ ب ٢٠ فاذا ليس الالم خيراً مفيداً

٣ وايضاً ان غاية كل شيء فعله كما في كتاب السماء ٢ م ١٧ والالم يمنع من

الفعل كما في الخلفيات كـ ١٠ ب ٥٠ فاذا ليس الالم خيراً مفيداً
لكن يعارض ذلك ان الحكم لا يتس إلا الامور المفيدة ٠ وقد قيل في جا ٧: ٥
« قلب الحكماء حيث انهم وقلب الجبال حيث الفرج ٠ » فالالم اذن مفيد
والجواب ان يقال ان الشر الحاضر ينشأ عنه حركتان شوقيتان احدهما ما بها
يضاد الشوق الشر الحاضر وليس للالم فائدة من هذه الجهة لامتناع ان يكون ما
هو حاضر غير حاضر والثانية ما بها يهرب الشوق من الشر المؤلم ويدفعه والالم مفيد
من هذه الجهة اذا تعلق بما يجب الهرب منه فان شيئاً يجب الهرب منه على نحوين
اولاً لذاته من حيث هو مضاد للخير كالخطيئة ٠ ولذا كان الالم المتعلق بالخطيئة
مفيداً لهرب الانسان من الخطيئة كقول الرسول في ٢ كور ٧: ٩ « افرج الآن
لا لانكم غمتم بل لان غمكم كان للتوبة ٠ » وثانياً لالكونه شراً لذاته بل لكونه
سبباً للشر اما لشدة تعلق الانسان به بالهبة او لدفعه اياه الى شر كما يظهر في
الخيرات الفانية وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون الالم المتعلق بالخيرات الفانية
مفيداً كقوله في جا ٧: ٣ « الدخول الى بيت النياحة خير من الدخول الى بيت
الوليمة لان في ذلك تنبيهاً الى انه منتهى جميع البشر » وانما كان الالم مفيداً في
كل شر يجب الهرب منه لتضاعف سبب الهرب فان الشر في ذاته يجب الهرب
منه والالم في ذاته يهرب منه جميع الناس كما ان جميع الناس يشتهون الخير
والتلذذ بالخير فاذا كان التلذذ بالخير يدعو الى زيادة العناية في طلبه كذلك
التألم بالشر يدعو الى زيادة الاجتهاد في الهرب منه
اذاً اجيب على الاول بان المراد بتلك الآية الغم المفرط الذي يستغرق القلب فان
مثل هذا الالم يستوقف حركة النفس ويمنع الهرب من الشر كما مر في مب ٣٧ ف ٢
وعلى الثاني بانه كما ان كل مُتَخَبِّ يصير بالالم اقل انتخاباً كذلك كل مهروب
منه يصير الهرب منه بالالم اشد فيكون الالم بهذا الاعتبار مفيداً

وعلى الثالث بان الالم المتعلق بفعل يمنع من الفعل واما الالم المتعلق بعدم الفعل فهو ادعى الى الفعل

الفصل الرابع

في ان الم البدن هل هو الشر الاعظم

يُختلّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الالم هو الشر الاعظم فان الافضل يقابله الاقبح كما في الخلقيات ك٨ ب ١٠ ومن اللذات ما هو الخير الافضل وهو لذة السعادة ٠ فاذا من الآلام ما هو الشر الاعظم

٢ وايضاً ان السعادة اعظم خير للانسان لكونها غاية القصى والسعادة قائمة بحصول الانسان على كل ما يريد وعدم ارادته شراً كما مر في م ب ٣ ف ٤ وم ب ه ٨ ٠ فاذا اعظم خير للانسان هو تمام ارادته والالم قائم بحدوث شيء ضد الارادة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ ٠ فالالم اذن اعظم شر للانسان

٣ وايضاً قال اوغسطينوس على سبيل الاستدلال في حديث النفس ك ١ ب ١٢ « نحن مركبون من جزئين اي من النفس والبدن واخسهما البدن والخير الاعظم ما هو الافضل للجزء الاشرف والشر الاعظم ما هو الاقبح للجزء الاخس وافضل شيء في النفس هو الحكمة واقبح شيء في البدن هو الالم ٠ فاذا اعظم خير للانسان هو اكتساب الحكمة واعظم شر له هو الالم »

لكن يعارض ذلك ان الذنب شر اعظم من العقاب كما مر في ق ا م ب ٦٨ ف ٦ والالم من قبيل العقاب على الخطيئة كما ان التمتع بالامور الفانية هو شر الذنب فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ١٢ « ما المراد بما يقال له الم النفس سوى فقد ما كانت تمتع به او ترجوان تمتع به من الامور الفانية ٠ والشر كل الشر هو الخطيئة وعقابها ٠ فاذا ليس الالم اعظم شر للانسان

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون ألم اعظم شر للانسان لان كل ألم فهو يتعلق اما بشر حقيقي او بشر ظاهري هو في الحقيقة خير فالألم الذي يتعلق بالشر الحقيقي يمتنع ان يكون الشر الاعظم لوجود اقبح منه وهو ما عديم الحكم بالشرية على ما هو شر حقيقة او عديم الحرب منه والألم الذي يتعلق بالشر الظاهري الذي هو في الحقيقة خير يمتنع ايضاً ان يكون الشر الاعظم لان الحرب من الخير الحقيقي اقبح منه فيستحيل اذن ان يكون بعض الألم اعظم شر للانسان

اذاً اجيب على الاول بان اللذة والألم يشتركان في خيرين وهما الحكم الصحيح في الخير والشر وصلاح الارادة التي تثبت الخير وتكر الشر وهكذا يتضح ان في الألم خيراً يمكن ان يصير بعده اقبح لكن ليس في كل لذة شر يمكن ان يصير بعده افضل ولذلك جاز ان يكون بعض اللذات اعظم خيراً للانسان على نحو ما مر في مب ٣٤ ف ٣ ولم يحز ان يكون بعض الآلام اعظم شر للانسان وعلى الثاني بان انكار الارادة للشر خير فيمتنع من ثمة ان يكون الألم هو الشر الاعظم لما يخالطه من الخير

وعلى الثالث بان ما يضر بالافضل اقبح مما يضر بالاقبح وانما يقال لشيء شر لكونه يضر كما قال اوغسطينوس في اماليه ب ١٢ فاذا ما هو شر للنفس فهو شر اعظم مما هو شر للبدن وعلى هذا فالحجة التي اوردها اوغسطينوس ساقطة لا بالمعنى المقصود منه بل بالمعنى المقصود من غيره

بيان بعض اغلاط وقعت في طبع المجلد الثاني وأُغفِلت في اصلاح غلطه

خطأ	صواب	وجه	سطر
الذي	الذين	٢٣	١١
اصوات التنفسات	اصوات غير التنفسات	٢٦	٢١
لا تتعلق بما	لا تتعلق الا بما	٣٢	٨
لان شيئاً يستضي	لان شيئاً لا يستضي	٤٠	٥
الذي يُعلم	الذي لم يُعلم	٧٦	١٤
برؤية بذاته	برؤية ذاته	١١٨	٢٠
طبيعة	نظمية	١٢٨	١١
الجسمانية صادرة	الجسمانية ليست صادرة	١٦٤	٢٠
لتنضي	لتوافق	١٩٥	١٦
على انها	على انه	٣٠٤	٤
الذي يمكن	الذي لا يمكن	٣٥٢	١٩
متغايرتان	قوتان متغايرتان	٣٥٣	١
كل شيء	كلّا منه	٣٥٩	٣
<p> { واما في ذوات الادراك فانما يتعين كل شيء } </p>			
ليس قوة ولا قوة	ليس ملكة ولا قوة	٣٨٣	١
فاذا كذلك الملكات متقدمة	فهي اذن متقدمة على الملكات	٤٤٥	١١
بانفسها	بنفسه	٤٥٠	١٩
معقول	مقدور	٤٥١	١١

خطأ	صواب	وجه	سطر
ان يقول انبذ قلس ان	ان يقال بما قال انبذ قلس من ان	٤٥٤	١٩
الذي هو غير ناطق مع ان	وهذا باطل لان	٤٦٠	٢٢
المعقولات	المقولات	٤٦٨	١٦
مُدْرِكَا	مُدْرِكَا	٤٧٣	١٢
بمعنى انها تصير مركبة قائمة بنفسها.	بصنع المركبات والقائمت بانفسها	٤٧٩	١٤
صدور المتنفسات	صدور غير المتنفسات	٥١١	١٧
فالعفة التي هي محمودة في	فالعفة لم تكن محمودة في حال	١٦	٥
الحال الحاضرة لم تكن	البرارة وان كانت محمودة في		
محمودة في حال البرارة	الحال الحاضرة		
<p>ثم في وجه ١١٢ أهمل طبع المعارضة وهذا نصها:</p> <p>لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٠:١ « في البدء خلق الله السماوات والارض »</p> <p>ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة . فاذا لم تُخلق الملائكة</p> <p>قبل الطبيعة الجسمية</p>			
<p>بيان ما وقع من اغلاط الطبع المهمة في هذا المجلد الثالث</p>			
خطأ	صواب	وجه	سطر
ان الجواهر	الى ان الجواهر	٦٦	١٤
الرف	الوف	٨٥	٨
لو كان	وايضاً لو كان	٨٧	٢١
ساق	سابق	٩٩	٧

خطأ	صواب	وجه	سطر
صاقص	بلاد دانييرقا	١٣٠	١٦
من	من	١٥٧	١٥
قال	ان	:	١٩
هذه	هذا	١٥٨	٤
الجيل	الجيل	٢٣١	٢
لكن للارتفاع	لكن ليس للارتفاع	:	١٦
جهلها	جعلها	٢٤٢	٧
ولادة	طبيعة	٢٥٠	١٠
يُخطئ الى الثاني ان ليس	يُخطئ الى الثاني بان يقال يظهر ان ليس	٢٥٣	٥
ولادة	طبيعة		١٦
باعتبار ما فيه لذة	باعتبار ما فيه من لذة	٢٥٨	٢
في كتاب الانسان	في كتاب طبيعة الانسان	٢٦٠	١٦
بالخوف غير ارادي	بالخوف ارادي	٢٦١	٧
بان ما يفعل	بان من يفعل	٢٦٣	٩
لان نقول	لانا نقول	٢٦٨	٤
ولادة	طبيعة		٢٢
ولادة	طبيعة	٢٧٢	١٦
مما ليس لطيعته	مما ليس علة لطيعته	٢٩٠	٩
ماكا	ما كان	٢٩٣	١٠
يست	ليست	٢٩٥	١١

خطأ	صواب	وجه	سطر
مخبولاً	مخبولاً	٢٩٧	٢
وهو فيها الاستثمار	الاستثمار	٢٩٩	٢٢
نتقدم	نقدم	٣٠٢	١
انتمتع	نتمتع	٣٠٤	٤
ولادة	طبيعة	٣١٧	٧
العلياء	العلياء	٣١٨	١٠
النظر المشورة	النظر في المشورة	٣٢٥	٣
assentire	consentire	٣٣٤	١٢
يُطلب	يُطلب	٣٤٨	١٦
الأولى	الأول	٣٥٤	١٧
إذا لم يكن	إذا لم يكن	٣٥٨	١٩
نقدم في ف ١ انه يقال ان الفعل	نقدم في ف ١ ان الفعل	٣٧٧	٧
موافقاً	موافقاً	٤٠١	٦
لانه	لان	٤٤٩	٢
من ومحاولة	من محاولة	٤٥٢	٥
من لهبة	من الهبة	٤٨٥	١٩
الكل	الكل	٤٩٠	١٢
أخرى	أخرى	٤٩٧	١٥
وتجاوز	تجاوز	٥١٤	٢٢
مضادة	ومضادة	٥١٩	١٤

خطأ	صواب	وجه	سطر
من حيث عاطفة	من حيث ان عاطفة	٥٢٨	١٢
انه	انها	٥٣٣	١١
الانبساط	الانشراح	٥٤٧	٦
الانبساط	الانشراح	:	٨
اما من جهة الالم	اما من جهة الآلة	٥٥٢	٩
الخارج	من الخارج	٥٥٥	١٧
اذ	اذا	٥٦٢	١٠
يختم	يقتم	٥٧٢	١٧
يشبه	بشبه	٥٧٣	٢١
الذي	الذين	٥٧٥	١٧



فهرس

للمجلد الثالث من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٣	المبحث الخامس بعد المئة في تحريك الله للمخلوقات وفيه ٨ فصول
	الفصل ١ في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة
٥	٢ في ان الله هل يقدر ان يحرك جسمًا مباشرة
٧	٣ في ان الله هل يحرك العقل المخلوق مباشرة
٩	٤ في ان الله هل يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة
١١	٥ في ان الله هل يفعل في كل فاعل
١٣	٦ في ان الله هل يقدر ان يفعل شيئًا خارجًا عن نظام الاشياء الطبيعي
١٥	٧ هل جميع ما يفعله الله خارجًا عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات
١٧	٨ في ان المعجزات هل تنفاوت في العظم
	المبحث السادس بعد المئة في كيفية تحريك المخلوقات بعضها لبعض واولًا في اثار الملائكة
١٨	وفيه ٤ فصول
١٩	الفصل ١ هل ينير ملاك ملاكًا
٢١	٢ في انه هل يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر
٢٣	٣ في ان الملاك الادنى هل يقدر ان ينير الملاك الاعلى
٢٥	٤ في ان الملاك الاعلى هل ينير الملاك الادنى في جميع ما يعلمه
٢٧	المبحث السابع بعد المئة في كلام الملائكة وفيه ٥ فصول
	الفصل ١ هل يتخاطب الملائكة
٣٠	٢ في ان الملاك الادنى هل يتخاطب الملاك الاعلى
٣٢	٣ في ان الملاك هل يتخاطب الله
٣٣	٤ في ان البعد المكاني هل يؤثر شيئًا في كلام الملاك
٣٤	٥ هل يعرف جميع الملائكة ما يقع من التخاطب بين ملاكين

- وجه
- ٣٥ المبحث الثامن بعد المئة في ترتيب الملائكة بحسب الطبقات والمراتب وفيه ٨ فصول
- ٣٦ الفصل ١ هل جميع الملائكة طبقة واحدة
- ٣٨ ٢ في انه هل يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكثرة
- ٤٠ ٣ في انه هل تشمل المرتبة الواحدة على ملائكة كثيرين
- ٤٢ ٤ في ان تمايز الطبقات والمراتب هل هو حاصل عند الملائكة بالطبع
- ٤٣ ٥ سيق ان الاسماء المخصصة بمراتب الملائكة هل هي لائحة بها
- ٤٩ ٦ في ان الدرجات المعينة للمراتب هل هي مناسبة لها
- ٥٤ ٧ في ان المراتب الملكية هل تبني بعد يوم القضاء
- ٥٦ ٨ في ان الناس هل يرقون الى مراتب الملائكة
- ٥٨ المبحث التاسع بعد المئة في ترتيب الملائكة الاشرار وفيه ٤ فصول
- الفصل ١ هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين
- ٦٠ ٢ هل عند الشياطين رئاسة
- ٦١ ٣ هل عند الشياطين ائمة
- ٦٢ ٤ في ان الملائكة الاخيار هل لهم رئاسة على الاشرار
- ٦٤ المبحث العاشر بعد المئة في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسمية وفيه ٤ فصول
- الفصل ١ في ان الخليقة الجسمية هل تدبر بالملائكة
- ٦٧ ٢ في ان الهيولى الجسمية هل تنقاد لاسم الملائكة
- ٦٩ ٣ في ان الاجسام هل تنقاد للملائكة في الحركة المكانية
- ٧١ ٤ في ان الملائكة هل يقدرون على فعل انجيزات
- ٧٣ المبحث الحادي عشر بعد المئة في فعل الملائكة في الناس وفيه ٤ فصول
- ٧٤ الفصل ١ في ان الملاك هل يقدر ان ينير الانسان
- ٧٦ ٢ في ان الملائكة هل يقدرون ان يغيروا ارادة الانسان
- ٧٨ ٣ في ان الملاك هل يقدر ان يغير وجدان الانسان
- ٨٠ ٤ في ان الملاك هل يقدر ان يغير الحس الانساني
- ٨٢ المبحث الثاني عشر بعد المئة في رسالة الملائكة وفيه ٤ فصول
- الفصل ١ في ان الملائكة هل يرسلون للخدمة
- ٨٤ ٢ هل يرسل جميع الملائكة للخدمة

وجه	
٨٧	الفصل ٣ هل جميع الملائكة تدين يرسلون يقفون بين يدي الله
٨٩	٤ هل يرسل جميع ملائكة الطبقة الثانية
٩١	المبحث الثالث عشر بعد المئة في حراسة الملائكة الاخيار وفيه ٨ فصول
٩٢	الفصل ١ في ان الملائكة هل يحرسون الناس
٩٤	٢ هل لكل انسان ملاك يحرسه
٩٦	٣ في ان حراسة الناس هل هي خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط
٩٧	٤ سببانه هل لجميع الناس ملائكة حارسة
٩٩	٥ في ان الملائك هل يتولى حراسة الانسان منذ ولادته
١٠١	٦ في ان الملائك الحارس هل يترك الانسان احيانا
١٠٢	٧ في ان الملائكة هل يتالمون من شرور الذين يحرسونهم
١٠٤	٨ هل يجوز الخصام بين الملائكة
١٠٥	المبحث الرابع عشر بعد المئة في محاربة الشياطين وفيه ٥ فصول
١٠٦	الفصل ١ في ان الشياطين هل يحاربون البشر
١٠٧	٢ هل التجربة خاصة بالشيطان
١٠٩	٣ في ان الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان
١١٠	٤ في ان الشياطين هل يقدررون ان يخدعوا البشر ببعض المعجزات
١١٣	٥ في ان الشيطان الذي يغلب من انسان هل تحظر عليه المحاربة بسبب ذلك
١١٤	المبحث الخامس عشر بعد المئة في فعل الخليقة الجسمانية وفيه ٦ فصول
١١٥	الفصل ١ هل شيء من الاجسام فاعل
١١٨	٢ هل يوجد في الهول الجسمانية مبادئ بذرية
١٢١	٣ في ان الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية
١٢٣	٤ في ان الاجرام العلوية هل هي علة للافعال الانسانية
١٢٦	٥ في ان الاجرام العلوية هل تقدر ان تؤثر في الشياطين
١٢٨	٦ في ان الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتاثيرها
١٣١	المبحث السادس عشر بعد المئة في القدر وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان القدر هل هو شيء ما
١٣٣	٢ هل القدر موجود في المخلوقات

وجه	
١٣٥	الفصل ٣ هل القدر غير متحرك
١٣٦	• هل كل شيء خاضع للقدر
١٣٨	المبحث السابع عشر بعد المئة في ما يتعلق بفعل الانسان وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١ هل يقدر الانسان ان يعلم انسانا آخر
١٤٣	• هل يقدر الناس ان يطرو الملائكة
١٤٤	• ٣ في ان الانسان هل يقدر بقوة نفسه ان يتغير الهيولى الجسمية
١٤٦	• ٤ في ان نفس الانسان المفارقة هل تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط
١٤٧	المبحث الثامن عشر بعد المئة في تناسل الناس باعتبار النفس وفيه ٣ فصول
١٤٨	الفصل ١ في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المني
١٥١	• ٢ في النفس العقلية هل تصدر عن المني
١٥٥	• ٣ في ان النفوس البشرية هل ابدعت معا منذ بدء العالم
١٥٧	المبحث التاسع عشر بعد المئة في تناسل الانسان باعتبار البدن وفيه فصلان
	الفصل ١ في انه هل ينتجبل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية
١٦٣	• ٢ في ان المني هل هو من فضل الغذاء
١٦٧	الجزء الاول من القسم الثاني
	الغائمة
	المبحث الاول في غاية الانسان القسوى بالاجمال وفيه ٨ فصول
١٦٨	الفصل ١ هل يليق بالانسان ان يفعل لغاية
١٦٩	• ٢ في ان الفعل لغاية هل هو خاص بالطبيعة الناطقة
١٧١	• ٣ في ان الافعال الانسانية هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية
١٧٣	• ٤ هل للحياة الانسانية غاية قصوى
١٧٦	• ٥ هل يجوز ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة
١٧٨	• ٦ في ان الانسان هل يريد كل ما يريد لاجل الغاية القصوى
١٧٩	• ٧ هل لجميع الناس غاية قصوى واحدة
١٨١	• ٨ هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى
١٨٢	المبحث الثاني في ما تقوم به سعادة الانسان وفيه ٨ فصول
	الفصل ١ في ان السعادة هل تقوم بالتقوى

وجه	
١٨٤	الفصل ٣ هل سعادة الانسان قائمة بالكرامة
١٨٦	٣ في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بالنباهة او بالمجد
١٨٨	٤ هل السعادة قائمة بالسلطة
١٩٠	٥ هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات البدن
١٩٢	٦ هل سعادة الانسان قائمة باللذة
١٩٤	٧ هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات النفس
١٩٧	٨ هل سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق
١٩٩	المبحث الثالث في ان السعادة ما هي وفيه ٨ فصول
٢٠٠	الفصل ١ في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق
٢٠٠	٢ هل السعادة فعل
٢٠٣	٣ في ان السعادة هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط
٢٠٥	٤ في انه اذا كانت السعادة فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل او الارادة
٢٠٨	٥ في ان السعادة هل هي فعل العقل النظري او العملي
٢١٠	٦ في ان السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية
٢١٢	٧ في ان السعادة هل هي قائمة بمعرفة الجواهر المفارقة ابي الملائكة
٢١٤	٨ في ان سعادة الانسان هل هي قائمة برؤية الذات الالهية
٢١٦	المبحث الرابع في مقتضيات السعادة وفيه ٨ فصول
٢١٧	الفصل ١ في ان السعادة هل تقتضي اللذة
٢١٧	٢ هل الروية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة
٢١٩	٣ في ان السعادة هل تقتضي الاحاطة
٢٢١	٤ في ان السعادة هل تقتضي استقامة الارادة
٢٢٣	٥ في ان سعادة الانسان هل تقتضي اليدين
٢٢٧	٦ في ان السعادة هل تقتضي شيئاً من كمالات البدن
٢٢٩	٧ في ان السعادة هل تقتضي خيرات خارجة
٢٣١	٨ في ان السعادة هل تقتضي مجتمعة الاصدقاء
٢٣٢	المبحث الخامس في ادراك السعادة وفيه ٨ فصول
	الفصل ١ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة

٢٣٤	وجه
٢٣٦	الفصل ٢ هل يميزان يتفاوت الناس في درجات السعادة
٢٣٨	٣ هل يميزان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة
٢٤١	٤ هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها
٢٤٣	٥ في ان الانسان هل يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبيعة
٢٤٥	٦ في ان الانسان هل يدرك السعادة بفعل خليقة اعلى
٢٤٧	٧ في ان نيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي اعمالاً صالحة
٢٤٨	٨ هل يتوق كل انسان الى السعادة
٢٥٠	المبحث السادس في الارادى وغير الارادى وفيه ٨ فصول
٢٥٣	الفصل ١ في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادى
٢٥٤	٢ في انه هل يوجد ارادى في الحيوانات النجم
٢٥٦	٣ هل يمكن وجود الارادى دون فعل
٢٥٨	٤ هل يمكن قسر الارادة
٢٦٠	٥ في ان القسر هل يحدث غير الارادى
٢٦٢	٦ في ان الخوف هل يحدث غير الارادى بالاطلاق
٢٦٤	٧ في ان الشهوة هل تحدث غير الارادى
٢٦٦	٨ في ان الجهل هل يحدث غير الارادى
٢٦٨	المبحث السابع في ظروف الافعال الانسانية وفيه ٤ فصول
٢٧٠	الفصل ١ في ان الظروف هل هو عرض للفعل الانساني
٢٧٢	٢ في ان اللاهوتى هل يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية
٢٧٣	٣ في ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلفيات هل هو صحيح
٢٧٤	٤ في ان ما لاجله الفعل وما فيه الفعل هل هما اخص الظروف
٢٧٥	المبحث الثامن في ما تتعلق به الارادة من المراتب وفيه ثلاث فصول
٢٧٧	الفصل ١ في ان الارادة هل تتعلق بالتخير فقط
٢٧٩	٢ في ان الارادة هل تتعلق بالناية فقط او بما الى الناية ايضاً
٢٨٠	٣ في ان الارادة هل تتحرك بفعل واحد الى الناية وما اليها
	المبحث التاسع في محرك الارادة وفيه ٦ فصول
	الفصل ١ في ان الارادة هل تتحرك من العقل

وجه	
٢٨٢	الفصل ٢ في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الحسي
٢٨٤	٢ في ان الارادة هل تحرك نفسها
٢٨٥	٤ في ان الارادة هل تتحرك من مبدا خارج
٢٨٧	٥ في ان الارادة هل تتحرك من الجرم السماوي
٢٨٩	٦ في ان الارادة هل لا تتحرك من مبدا خارج غير الله
٢٩١	المبحث العاشر في كيفية تحرك الارادة وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١ في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع
٢٩٤	٢ في ان الارادة هل تتحرك من موضوعها بالضرورة
٢٩٦	٣ في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة
٢٩٨	٤ في ان الارادة هل تتحرك من محرك خارج اي من الله بالضرورة
٢٩٩	المبحث الحادي عشر في التمتع الذي هو فعل الارادة وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان التمتع هل هو فعل القوة الشريفة
	٢ في ان التمتع هل هو خاص بالخلقة الناطقة او مشترك بينها وبين الحيوانات
٣٠١	الجم
٣٠٣	٣ في ان التمتع هل هو خاص بالغاية القصوى
٣٠٥	٤ في ان التمتع هل هو خاص بالغاية الحاصلة
٣٠٦	المبحث الثاني عشر في القصد وفيه ٥ فصول
.	الفصل ١ في ان القصد هل هو فعل العقل او الارادة
٣٠٨	٢ في ان القصد هل هو خاص بالغاية القصوى
٣٠٩	٣ هل يمكن قصد امرين معا
٣١١	٤ في ان قصد الغاية واردة ما اليها هل هما فعل واحد
٣١٣	٥ في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالقصد
٣١٤	المبحث الثالث عشر في انتخاب ما الى الغاية وفيه ٦ فصول
.	الفصل ١ في ان الانتخاب هل هو فعل الارادة او فعل العقل
٣١٦	٢ في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالانتخاب
٣١٨	٣ في ان الانتخاب هل هو خاص بما الى الغاية او يتعلق احيانا بالغاية ايضا
٣١٩	٤ في ان الانتخاب هل هو خاص بما تنفعه

وجه	
٣٢١	الفصل ٥ في ان الانتخاب هل هو خاص بالممكنات
٣٢٢	٦ في ان الانسان هل ينتخب اضطراراً او اختياراً
٣٢٥	المبحث الرابع عشر في المشورة التي تقدم الانتخاب وفيه ٦ فصول
٣٢٧	الفصل ١ هل المشورة بحث
٣٢٧	٢ في ان المشورة هل تتعلق بالغاية او بما اليها فقط
٣٢٨	٣ في ان المشورة هل هي خاصة بما تفعله
٣٢٩	٤ في ان المشورة هل تدخل في كل ما تفعله
٣٣١	٥ في ان المشورة هل تحصل بطريقة التحليل
٣٣٢	٦ في ان المشورة هل تنسحل الى غير النهاية
٣٣٤	المبحث الخامس عشر في الرضى الذي هو فعل الارادة بالنظر الى ما الى الغاية وفيه ٤ فصول
٣٣٥	الفصل ١ في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة
٣٣٥	٢ في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالرضى
٣٣٧	٣ في ان الرضى هل يتعلق بالغاية او بما اليها
٣٣٩	٤ في ان الرضى بالفعل هل هو خاص بالجزء الاعلى من النفس
٣٤٠	المبحث السادس عشر في الاستعمال الذي هو فعل الارادة بالتعباس الى ما الى الغاية وفيه ٤ فصول
٣٤١	الفصل ١ في ان الاستعمال هل هو فعل الارادة
٣٤٢	٢ في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالاستعمال
٣٤٣	٣ في ان الاستعمال هل يجوز تملكه بالغاية القصوى ايضاً
٣٤٥	٤ في ان الاستعمال هل يتقدم الانتخاب
٣٤٧	المبحث السابع عشر في الافعال المأمورة من الارادة وفيه ٩ فصول
٣٤٩	الفصل ١ في ان الامر هل هو فعل العقل او فعل الارادة
٣٤٩	٢ في ان الامر هل تنصف به الحيوانات العجم
٣٥٠	٣ في ان الاستعمال هل هو متقدم على الامر
٣٥٢	٤ في ان الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد او فعلان متغايران
٣٥٣	٥ في ان الامر هل يتعلق بفعل الارادة
٣٥٥	٦ في ان الامر هل يتعلق بفعل العقل

وجه

٣٥٦ الفصل ٧ في ان الامر هل يتعلق بفعل الشوق الحسي

٣٥٩ ٨ في ان الامر هل يتعلق بفعل النفس النباتية

٣٦٠ ٩ في ان الامر هل يتعلق بفعل الاعضاء الظاهرة

المبحث الثامن عشر في ما يتعلق بالافعال الانسانية بالاجمال من الحسن والقبح وفيه

٣٦٣ ١١ فصلاً

٣٦٣ الفصل ١ هل جميع الافعال الانسانية حسنة او بعضها نبيح

٣٦٥ ٢ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع

٣٦٧ ٣ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الطرف

٣٦٨ ٤ في ان الفعل الانساني هل يستفيد الحسن او القبح من الغاية

٣٧٠ ٥ في ما اذا كان فعل انساني حسناً او قبيحاً في نومه

٣٧٢ ٦ في ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن او القبح النوعية من الغاية

٣٧٢ ٧ في ان حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية هل تندرج تحت حقيقته

٣٧٤ النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس او بالعكس

٣٧٦ ٨ هل يوجد من الافعال ما لا ينصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية

٣٧٨ ٩ هل يوجد من الافعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية

٣٨١ ١٠ هل يفيد بعض الظروف الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

٣٨١ ١١ هل كل ظرف يزيد الحسن او القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح

٣٨٢ النوعية

المبحث التاسع عشر في حسن فعل الارادة الباطن وقبحه وفيه ١٠ فصول

٣٨٥ الفصل ١ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع

٣٨٦ ٢ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع فقط

٣٨٨ ٣ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على العقل

٣٩٠ ٤ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الشريعة الازلية

٣٩١ ٥ في ان الارادة المخالفة العقل المخطئ هل هي طالحة

٣٩٤ ٦ في ان الارادة الموافقة العقل المخطئ هل هي سالحة

٣٩٦ ٧ في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية

٣٩٨ ٨ في ان مقدار الصلاح او الطلاح في الارادة هل يتبع مقدار ذلك في القصد

وجه

- الفصل ٩ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة لارادة الالهية ٤٠٠
 ١٠ في ان موافقة لارادة البشرية لارادة الالهية في اراد هل هي ضرورة لصلاحها ٤٠٢
 المبحث العشرين في حسن الافعال الانسانية الظاهرة وقبحها وفيه ٦ فصول ٤٠٥
 الفصل ١ في ان الحسن او القبح هل يحصل اولاً في نفس الارادة او في الفعل الظاهر ٤٠٦
 ٢ في ان حسن الفعل الظاهر وقبحه هل يتوقف كله على حسن الارادة وقبحها ٤٠٧
 ٣ هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسن وقبح واحد بعينه ٤٠٩
 ٤ في ان الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن او القبح ٤١١
 ٥ في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب هل يزيده شيئاً من الحسن او القبح ٤١٣
 ٦ في ان فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز ان يكون حسناً وقبيحاً ٤١٥
 المبحث الحادي والعشرون في ما يترتب على الافعال الانسانية باعتبار الحسن والقبح

وفيه ٤ فصول ٤١٧

- الفصل ١ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ ٤١٨
 ٢ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً ٤١٩
 ٣ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب ٤٢١
 ٤ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب والعقاب

عند الله ٤٢٣

المبحث الثاني والعشرون في محل الانتعالات النفسانية وفيه ٣ فصول ٤٢٥

الفصل ١ هل يوجد انفعال في النفس

- ٢ في ان وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو من وجوده في الجزء الادراكي ٤٢٧
 ٣ في ان وجود الانفعال في الشوق الحسي هل هو اولى منه في الشوق العقلي الذي

يقال له ارادة ٤٣٠

المبحث الثالث والعشرون في تمايز الانتعالات وفيه ٤ فصول ٤٣١

الفصل ١ في ان الانتعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانتعالات التي في الغضبية ٤٣٢

- ٢ في ان تناد انتعالات الغضبية هل يحصل بحسب تناد الخير والشر ٤٣٤

٣ هل يوجد انفعال نفسي لا ضد له ٤٣٦

- ٤ هل يوجد في قوة واحدة انتعالات متغايرة باسوع غير متضادة ٤٣٧

المبحث الرابع والعشرون في حسن الانتعالات النفسانية وقبحها وفيه ٤ فصول ٤٣٩

وجه	
٤٤٠	الفصل ١ في ان الانفعالات النفسانية هل يجوز ان تصاد بالحسن او بالفصح الادبي
٤٤١	٢ هل كل انفعال نفساني قبيح : يجمع الادبي
٤٤٣	٣ في ان الانفعال هل يزيد او يقلل حسن النفس او قبحه
٤٤٥	٤ هل بعض الانفعالات حسن او قبيح
٤٤٧	المبحث الخامس والعشرون في نسبة الانفعالات بعظم الى بعض وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الانفعالات الغضبية هل هي متقدمة على الانفعالات الشهوانية او بالمعكس
٤٥٠	٢ في ان المحبة هل هي اول انفعالات الشهوانية
٤٥١	٣ في ان الرجاء هل هو اول انفعالات الغضبية
٤٥٤	٤ في ان اللذة والالم والرجاء والخوف هل هي اصول الانفعالات
	المبحث السادس والعشرون في الانفعالات النفسانية بالتفصيل واولاً في المحبة وفيه ٤ فصول
٤٥٦	الفصل ١ في ان المحبة هل هي الى الشهوانية
٤٥٨	٢ هل المحبة انفعال
٤٥٩	٣ في ان المحبة هل هي عين الحب
٤٦١	٤ هل يصح قسمة المحبة الى محبة مدافعة ومحبة شهوة
٤٦٣	المبحث السابع والعشرون في علة المحبة وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الخير هل هو وحده علة للمحبة
٤٦٥	٢ في ان المعرفة هل هي علة المحبة
٤٦٦	٣ في ان المشابهة هل هي علة المحبة
٤٦٩	٤ هل افعال آخر نفساني علة لمحبة
٤٧٠	المبحث الثامن والعشرون في معلولات المحبة وفيه ٦ فصول
	الفصل ١ في ان الاتصال هل هو معلول للمحبة
٤٧٢	٢ في ان التداخل هل هو معلول للمحبة
٤٧٥	٣ في ان الانجذاب هل معلول للمحبة
٤٧٦	٤ في ان الغيرة هل هي معلول للمحبة
٤٧٨	٥ في ان المحبة هل هي انفعال مضر بالمحب

وجه	
٤٨٠	الفصل ٦ في ان المحبة هل هي علة لكل ما يفعله المحب
٤٨١	المبحث التاسع والعشرون في البغض وفيه ٦ فصول
٢	الفصل ١ في ان الشر هل هو علة البغض وموضوعه
٤٨٣	٢ في ان البغض هل يصدر عن المحبة
٤٨٤	٣ في ان البغض هل هو اشد من المحبة
٤٨٦	٤ هل يقدر احد ان يبغض نفسه
٤٨٧	٥ هل يقدر احد ان يبغض الحق
٤٨٩	٦ هل يمكن بغض شيء كلي
٤٩١	المبحث التتم ثلاثين في الشهوة وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط
٤٩٣	٢ في ان الشهوة هل هي افعال مخصوص
٤٩٥	٣ هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية
٤٩٦	٤ في ان الشهوة هل هي غير متناهية
٤٩٨	المبحث الحادي والثلاثون في اللذة وفيه ٨ فصول
٤٩٩	الفصل ١ في ان اللذة هل هي افعال
٥٠١	٢ في ان اللذة هل تحصل في الزمان
٥٠٢	٣ في ان اللذة هل هي مغايرة للفرح
٥٠٤	٤ في ان اللذة تحصل في الشوق العقلي
٥٠٥	٥ في ان اللذات الجسمية المحموسة هل هي اعظم من اللذات الروحانية المعقولة
٥٠٨	٦ في ان لذات اللمس هل هي اعظم من لذات سائر الحواس
٥١٠	٧ هل يوجد لذة غير طبيعية
٥١١	٨ هل يمكن حصول المضادة بين اللذات
٥١٣	المبحث الثاني والثلاثون في علة اللذة وفيه ٨ فصول
٠	الفصل ١ في ما اذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة
٥١٥	٢ في ما اذا كانت الحركة علة للذة
٥١٧	٣ في ما اذا كان الرجاء والتذكر علة للذة
٥١٨	٤ في ما اذا كان الالم علة للذة

وجه	
٥١٩	الفصل ٥ في ما اذا كانت انفعال الغير علة لئذتنا
٥٢١	٦ في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة
٥٢٣	٧ في ما اذا كانت المشابهة علة للذة
٥٢٥	٨ في ما اذا كان التعجب علة للذة
٥٢٧	المبحث الثالث والثلاثون في معلولات اللذة وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان الانبساط هل هو معلول للذة
٥٢٨	٢ في ان اللذة هل تحدث عطشاً او شوقاً اليها
٥٣١	٣ في ان اللذة هل تمنع استعمال العقل
٥٣٣	٤ في ان اللذة هل تكمل الفعل
٥٣٤	المبحث الرابع والثلاثون في حسن اللذات وفيها وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ما اذا كانت كل لذة فيحيحة
٥٣٧	٢ في ما اذا كانت كل لذة حسنة
٥٣٩	٣ في ما اذا كان شيء من اللذات افضل الخيرات
٥٤١	٤ في ما اذا كانت اللذة مقياساً او قاعدة يحكم منها على الحسن او القبح الادبي
٥٤٢	المبحث الخامس والثلاثون في الالم والغم وفيه ٨ فصول
٥٤٣	الفصل ١ في ان الالم هل هو انفعال نفساني
٥٤٥	٢ في ان الغم هل هو نفس الالم
٥٤٦	٣ في ما اذا كان الالم مضاداً للذة
٥٤٨	٤ في ما اذا كان كل الالم مضاداً لكل لذة
٥٥٠	٥ في ما اذا كان يوجد الالم مضاد للذة النظر العقلي
٥٥٣	٦ في ما اذا كان الحرب من الالم اوجب من طلب اللذة
٥٥٦	٧ في ما اذا كان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن
٥٥٨	٨ في ان انواع الالم هل هي اربعة فقط
٥٦١	المبحث السادس والثلاثون في علل الالم وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان علة الالم هل هي الخير المقنود او الشر المتصل
٥٦٣	٢ في ان الشهوة هل هي علة للالم
٥٦٥	٣ في ان الشوق الى الوحدة هل هو علة للالم

وجه

- الفصل ٤ في ان القدرة التي تتعذر معاوتها هل هي علة للالم
 ٥٦٦ المبحث السابع والثلاثون في معلولات الالم وفيه ٤ فصول
 ٥٦٨ الفصل ١ في ان الالم هل يطل قوة التعلم
 ٥٧٠ ٢ في ان انضغاط النفس هل هو معلول للالم
 ٥٧١ ٣ في ان الالم هل يضعف كل فعل
 ٥٧٣ ٤ في ان الالم هل هو اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية
 ٥٧٥ المبحث الثامن والثلاثون في ادوية الالم وفيه ٥ فصول
 ٥٧٧ الفصل ١ في ان الالم هل يسكن بكل لذة
 ٥٧٨ ٢ في ان الالم هل يسكن بالبيكة
 ٥٧٩ ٣ في ان الالم هل يسكن بالشفقة
 ٥٨٠ ٤ في ان الالم هل يسكن بالنظر في الحق
 ٥٨١ ٥ في ان الالم هل يسكن بالنوم او بالاستحمام
 ٥٨٢ المبحث التاسع والثلاثون في حسن الالم وقبحه وفيه ٤ فصول
 ٥٨٤ الفصل ١ هل كل الم قبيح
 ٥٨٥ ٢ هل يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً
 ٥٨٥ ٣ هل يجوز ان يكون الالم خيراً مفيداً
 ٥٨٧ ٤ في ان الم البدن هل هو الشر الاعظم



SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. III

DAR SADER Publishers
BEIRUT